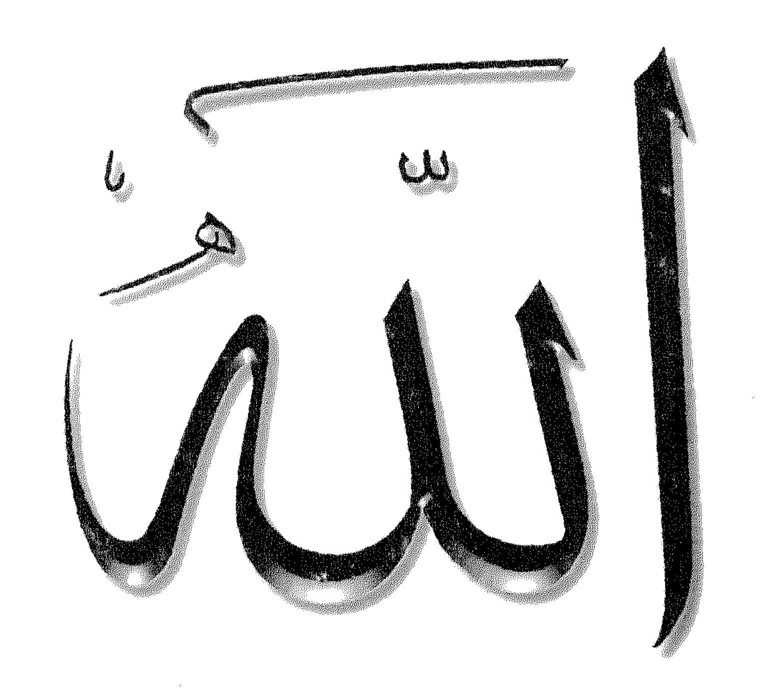
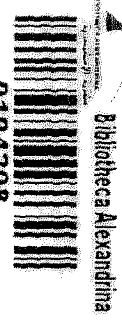
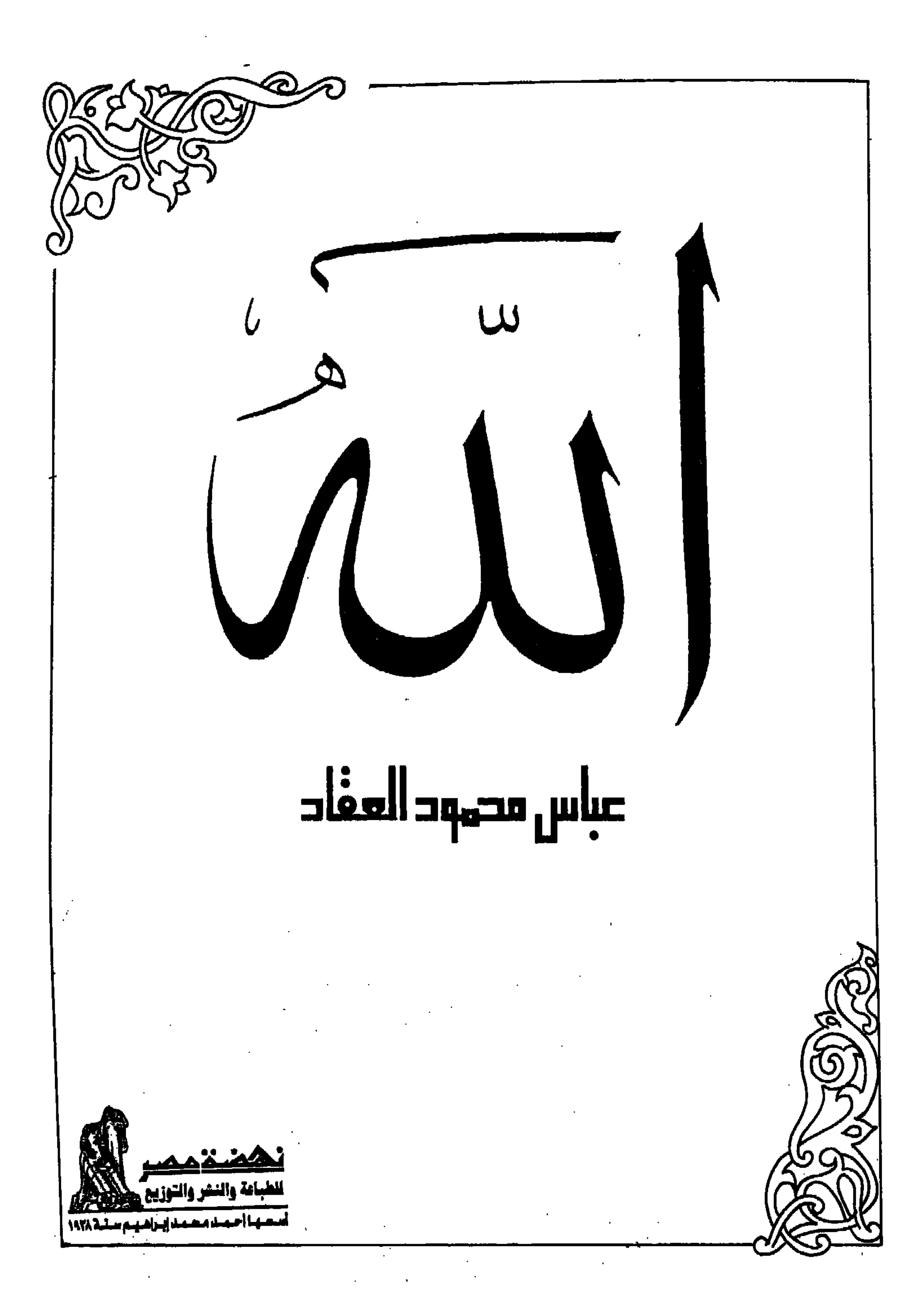
عباس محمود العقاد






نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٣٨




الله
عباس محمود العقاد
نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٣٨



عنوان الكتاب: الله
اسم المؤلف: عباس محمود العقاد
تاريخ النشر: طبعة أولى مارس ١٩٩٤
طبعة ثانية ديسمبر ١٩٩٧
رقم الإيداع: ٣٥٧٦ / ١٩٩٤ .
الترقيم الدولى: I . S . B . N 977 - 14 - 0203 -x
تصميم الغلاف: م. محمد العتر
الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع
المركز الرئيسى: ٨٠ المنطقة الصناعية الرابعة
مدينة السادس من أكتوبر
ت: ٣٣٠٢٨٧ - ٣٣٠٢٨٩ / ٠١١
فاكس: ٣٣٠٢٩٦ / ٠١١
مركز التوزيع: ١٨ ش كامل صدقى - الفجالة - القاهرة
ت: ٥٩٠٩٨٢٧ - ٥٩٠٨٨٩٥ / ٠٢
فاكس: ٥٩٠٣٣٩٥ / ٠٢
ص.ب: ٩٦ الفجالة
ادارة النشر: ٢١ ش أحمد عرابى - المهندسين - القاهرة
ت: ٣٤٦٦٤٣٤ - ٣٤٧٢٨٦٤ / ٠٢
فاكس: ٣٤٦٢٥٧٦ / ٠٢
ص.ب: ٢٠ امبابة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم

موضوع هذا الكتاب نشأة العقيدة الإلٰهية ، منذ اتخذ الإنسان ربا إلى أن عرف الله الأحد ، واهتدى إلى نزاهة التوحيد .

وقد بدأناه بأصل الاعتقاد فى الأقوام البدائية ، ثم لخصنا عقائد الأقوام التى تقدمت فى عصور الحضارة ، ثم عقائد المؤمنين بالكتب السماوية ، وشفعنا ذلك بمذاهب الفلاسفة الأسبقين ، ومذاهب الفلاسفة التابعين ، وختمناه بمذاهب الفلسفة العصرية ، وكلمة العلم الحديث فى مسألة الإيمان .

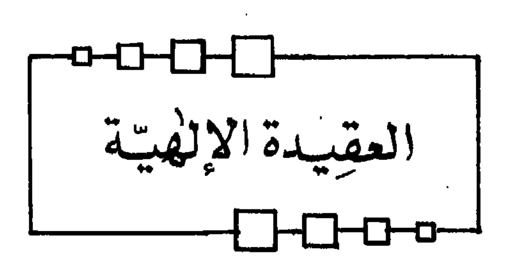
وكانت عنايتنا فيه بالعقيدة الإلٰهية دون غيرها . فلم نقصد فيه إلى تفصيل شعائر الأديان ولا إلى تقسيم أصول العبادات ، لأن الموضوع على حصره فى نطاقه هذا أوسع من أن يستقصى كل الاستقصاء فى كتاب .

وإن موضوعا كهذا الموضوع المحيط لعرضه للتشعب والتطويل كيفما تناوله الكاتب ومن أى جانب تحراه ، فلابد فيه من إيجاز ، ولابد فيه من اكتفاء .

غير أننا تحرينا الإيجاز وتحرينا معه أن يغنينا فيما قصدناه وذاك هو الإلمام بأطوار العقيدة الإلٰهية على وجهتها إلى التوحيد ، وأن تكون هذا الأطوار مفهومة العلل والمقدمات .

وأن الله الذى هدى الأمم كافة على هذا النهج البعيد ، لكفيل أن يهدينا عليه ، وأن يوفقنا لسداد النظر فيه . فلا هداية إلا به ، ولا معول إلا عليه . إنه سميع بصير مجيب .

عباس محمود العقاد


العقيدة الإلهية

أصل العقيدة

ترقى الإنسان فى العقائد كما ترقى فى العلوم والصناعات .. فكانت عقائده الأولى مساوية لحياته الأولى ، وكذلك كانت علومه وصناعاته . فليست أوائل العلم والصناعة بأرقى من أوائل الأديان والعبادات ، وليست عناصر الحقيقة فى واحدة منها بأوفر من عناصر الحقيقة فى الأخرى .

وينبغى أن تكون محاولات الإنسان فى سبيل الدين أشق وأطول من محاولاته فى سبيل العلوم والصناعات ، لأن حقيقة الكون الكبرى أشق مطلبا وأطول طريقا من حقيقة هذه الأشياء المتفرقة التى يعالجها العلم تارة والصناعة تارة أخرى .

وقد جعل الناس شأن الشمس الساطعة وهى أظهر ما تراه العيون وتحسه الأبدان ، ولبثوا إلى زمن قريب يقولون بدورانها حول الأرض ويفسرون حركاتها وعوارضها كما تفسر الألغاز والأحلام ولم يخطر لأحد أن ينكر وجود الشمس لأن العقول كانت فى ظلام من أمرها فوق ظلام ، ولعلها لا تزال .

فالرجوع إلى أصول الأديان فى عصور الجاهلية الأولى لا يدل على بطلان التدين ، وعلى أنها تبحث عن محال . وكل ما يدل عليه أن الحقيقة الكبرى أكبر من أن تتجلى للناس كاملة فى عصر واحد .

* * *

يرى كثير من العلماء أن الأساطير هى أصل الدين بين الهمج . وهو رأى لا يرفض كله ولا يقبل كله . لأن العقائد الهمجية قد تلبست بالأساطير فى جميع القبائل الفطرية ، فلا يسهل من أجل هذا أن نرفض القول بالعلاقة بين الأسطورة والعقيدة ، ولكن لا يسهل من جهة أخرى أن نطابق بين العقيدة والأسطورة فى كل شىء وفى كل خاصة ، لأن العقيدة قد تحتوى الأسطورة ولكن الأسطورة لا تحتويها ، إذ يشتمل عنصر العقيدة على زيادة لا يشتمل عليها عنصر الأسطورة ، وهى زيادة الإلزام الأخلاق والشعور الأدبى بالطاعة والولاء ، والأمل فى المعونة والرحمة من جانب الرب المعبود .

وقد وجدت أساطير كثيرة لا تجاوز الأوصاف الرمزية والمشابهة الفنية التى طبع عليها

الخيال : فهى ترجع إلى ملكة التجسيم والتصوير ، ولا ترجع إلى ملكة الإيمان والاعتقاد .

ووجدت أساطير كثيرة سببها عجز اللغة الإنسانية فى نشأتها الأولى ، كما ثبت للعلامة اللغوى ماكس موللر صاحب هذا التفسير لنشأة الأساطير ، فإن الذى يقول إن الأرض أم الثمرات كالذى يقول فى العصر الحديث إن فرنسا أم الثورة ، ولكننا نعرف التلاقح الحى فلا نخلط بين الحقيقة والمجاز ، ولم يكن الأقدمون على علم بذلك فلا يمضى الزمن على التشبيه حتى تصبح الأمومة المجازية كأمومة الواقع بين الأحياء .

ويرى تايلور Tylor أن ملكة الاستحياء Animism هى أصل الاعتقاد بالأرباب .

فالطفل يضرب الكرسى إذا أوقعه كما يضرب الإنسان والحيوان وتايلور يعتقد أن الإنسان الأول كان الطفل فى تخيله للأشياء وتمثله لها فى صور الأحياء .

ويسبق هربرت سبنسر هذا التفسير بتفسير يوافقه فى ظواهر الاستحياء ولا يوافقه فى تعليل الاستحياء .

فالإنسان – الأول – على رأى سبنسر – كان يؤمن بحياة الأرباب لأن عبادة الأسلاف هى أقدم العبادات ، وكان يرى الأطياف فى المنام فيحسب أنها باقية ترجى وتخشى ، وأنها تتقاضاه فروضا لها عليه كفرض الآباء على أبناء وهم بقيد الحياة .

ولكن يرد على القوم بعبادة الأسلاف أنها لم تستغرق عبادات الأقدمين فى زمن من الأزمان ، وأن النائم يرى أطياف الغربان كما يرى أطياف الآباء ، ويرى أطياف الأطفال الضعفاء بل يرى أطياف السباع التى يخافها فى يقظته فلا يعبدها لأنه يخافها وتتردد عليه أطيافها ، بل يقتلها ويحول بينها وبين الطعام .

وقد شوهد منذ القدم أن طبيعة السحر غير طبيعة العبادة فى أساسها ، لأن السحر منوط أبدا بالأمور الخبيثة والوسائل الدنسة والنفايات التى تعاف وتنبذ فى الخفاء ، ولم تخل العبادة قط من توسل إلى الخير ورجاء فى كرم المعبود ، وقلما تخلو من «تطهر» بنوع من أنواع الطهارة يناقض وسائل السحر الخبيث ، فكأنما فرق الناس بين العبادة والسحر عندما فرقوا بين الأرباب المرجوة والأرباب المرهوبة ، فاتخذوا العبادة لأرباب الخير والمحبة واتخذوا السحر لأرباب الشر والبغضاء .

* * *

والأكثرون من ناقدى الأديان يعللون العقيدة الدينية بضعف الإنسان بين مظاهر الكون وأعدائه فيه من القوى الطبيعية والأحياء ، فلا غنى له عن سند يبتدعه ابتداعا ليستشعر الطمأنينة بالتعويل عليه والتوجه إليه بالصلوات فى شدته وبلواه .

على أن القول بضعف الإنسان تحصيل حاصل إن أريد به بطلان العقيدة الدينية وإثبات التعطيل . لأن الإنسان ضعيف على كلا الفرضين فليس من شأن ضعفه أن يرجح أحد الفرضين على الآخر .

فإذا ثبت أنه من خلق إله فعال قدير فهو ضعيف بالنسبة إلى خالقه ، وإذا لم يثبت ذلك فهو ضعيف بالنسبة إلى الكون ومظاهره وقواه . فماذا لو كان قويا مستغنيا عن قوى العالم ؟ أيكون ذلك أدعى إلى إثبات العقيدة الدينية والإيمان بالله ؟ .

إننا إذا حكمنا ببطلان العقيدة الدينية لضعف الإنسان فقد حكمنا ببطلانها على كل حال ، ثبت وجود الله أو لم يثبت بالحس أو البرهان ..! لأنه لن يكون إلا ضعيفا بالنسبة إلى الخالق الذى يبدعه ويرعاه .

لكن الواقع أن الضعف لا يعلل العقيدة الدينية كل التعليل لأنها تصدر من غير الضعفاء بين الناس . وليس أوفر الناس نصيبا من الضعف الإنسانى سواء أردنا ضعف الرأى أو ضعف العزيمة فقد كان الأنبياء والدعاة إلى الأديان أقوياء من ذوى البأس والخلق المتين والهمة العالية والرأى السديد . ومهما يكن من الصلة بين ضعف الإنسان واعتقاده فهو لا يزداد اعتقادا كلما ازداد ضعفا ولا يضعف على حسب نصيبه من الاعتقاد ، وما زال ضعفاء النفوس ضعفاء العقيدة وذوو القوة فى الخلق ذوى قوة فى العقيدة كذلك .

فليس معدن الإيمان من معدن الضعف فى الإنسان ، وليس الإنسان المعتقد هو الإنسان الواهى الهزيل ، ولا إمام الناس فى الاعتقاد إمامهم فى الوهن والهزال .

وإذا رجح القول بأن العقيدة «ظاهرة اجتماعية» يتلقاها الفرد من الجماعة فليس الضعف إذن بالعامل الملح فى تكوين الاعتقاد . لأن الجماعة تحارب الجماعة بالسلاح المصنوع وقوة الجنان مع القوة العددية ، وتقيس النصر والهزيمة بهذا المقياس المعلوم ، فلا تلجأ إلى مقياس العقيدة المجهول إلا إذا آمنت به باعث التسلح والاستقواء .

ورأى فرويد Freud قريب من رأى هؤلاء الذين يردون العقيدة الدينية إلى شعور

بالخوف فى وسط العناصر الطبيعية . وربما اختلط به مزيج من الغريزة الجنسية فى بعض المتهوسين وذوى الأعصاب السقيمة . فإن حب الله — كما يفسره فرويد عند هؤلاء — هو بمثابة الحب الجنسى فى حالة «التسامى» أو حالة الحماسة ، وتتشابه العوارض كلها مع هذا الفارق بين الحبين .

ومن الواضح أن حالة «التسامى» هى آخر ما ارتقت إليه الديانات ، فلا يمكن أن يقال إنها هى ينبوع العقيدة الهمجية الأولى .

ولا يمكن كذلك أن يقال إن «العقيدة الدينية» حالة مرضية فى الآحاد والجماعات . لأننا لا نتخيل حالة نفسية هى أصح من حالة البحث عن مكان الإنسان من هذا العالم الذى ينشأ فيه ، ولا يتجاهل حقيقته إلا وهو فى «حالة مرضية» أو حالة من أحوال الجهالة تشبه الأمراض .

ولابد أن نسأل : ما هو الكون فى نظر الهمج الأولين ؟ لأن الهمجى إذا أدرك أن الكون «كل واحد» كان قد ارتفع بنظرته عن الجهالة البدائية وقضى دهرًا طويلا وهو متدين على مختلف الديانات ، فلا يقال إذن أنه بقى بغير أرباب حتى أدرك الكون العظيم ، وأدرك ضعفه وقلة حيلته بالقياس إليه .

* * *

وطائفة أخرى من علماء الإنسان يقرنون بين «الطوطم» والدين ويظنون أن الطواطم هى طلائع الأديان بين الهمج الأولين .

وقد تحقق أن شعائر الطواطم منتشرة بين مئات القبائل الهمجية فى أستراليا وأفريقية والأمريكتين وبعض أقطار القارة الآسيوية وجزائرها .

فلا تزال فى هذه القارات قبائل كبيرة وصغيرة تتخذ لها عل الأكثر حيوانا تجعله طوطما وتزعمه أبا لها أو تزعم أن أباها الأعلى قد حل فيه ، وقد يكون الطواطم فى بعض الحالات نباتا أو حجرا يقدسونه كتقديس الأنصاب .

وإذا اتخذت القبيلة «طوطما» لها حرمت قتله وأكله فى أكثر الأحوال وحرمت الزواج بين الذكور والإناث الذين ينتمون إلى ذلك الطوطم ولو من بعيد . وقد يكون للقبيلة الكبرى بطون متفرقة تتعدد طواطمها ويجوز الزواج بين المنتمين إليها ، ولكنهم يحرمونه فى الطوطم الكبير .

ومن هذه الطوطمية يرجح المخالفون لهذه الفكرة أن الطوطمية لم تكن أصل العقيدة الدينية ، لأنها تنشأ بعد اتساع القبائل واعترافها بأنظمة الزواج وآداب المعاملات ، وليست هذه المرحلة أولى المراحل فى تطور الاعتقاد .

ولا شك أن الناس قد عرفوا شيئا يسمى «الروح» يحل فى جسد الحيوان أو يتلبس به قبل أن يعرفوا الطوطمية ، وعرفوا كذلك تقديس الأسلاف قبل أن يعرفوها ، وقد وجدت قبائل لا تخلع على الطواطم صفة الأرباب على الإطلاق .

والفيلسوف الفرنسى - هنرى برجسون - يرجع بالعقيدة الدينية إلى مصدرين : أحدهما اجتماعى لفائدة المجتمع أو فائدة النوع كله ، والآخر فردى يمتاز به آحاد من ذوى البصيرة والعبقرية الموهوبة .

فالحاسة الدينية الاجتماعية هى «حيلة نوعية» يلجأ إليها خيال النوع الإنسانى لكبح الأثرة الفردية وإقناع الإنسان بنسيان مصالحه فى سبيل المصالح الكبرى التى تتعلق بها حياة النوع فى جميع الأجيال ، فإن الإنسان لو استوحى عقله وحده خدم نفسه وأطاع لذته ولم يحمل الألم ولا الحضارة من أجل أبناء نوعه . ولما كانت إرادة الحياة مستكنة فى النوع كما هى مستكنة فى آحاده على انفراد نشأت من الغريزة النوعية ملكة يسميها برجسون بملكة الخرافة الرمزية أو ملكة أساطير ، وتكفلت للإنسان بخلق العوض الذى يستعيض به عن منافعه ولذاته حين يهجرها لمنفعة نوعه . فاعتقد الجزاء بعد الحياة وأحس أنه محاسب على الأضرار بغيره مثاب على الخير الذى يسديه إلى أبناء نوعه ، واقترنت فيه أثرة الفرد بأثرة النوع ، فاستقامت على التوازن بينهما مصلحته ومصلحة الناس أجمعين .

أما الحاسة الدينية فى الفرد الممتاز فهى الإلهام أو الكشف الذى يصل بينه وبين قوة الخلق أو دفعة الحياة Elan Vital كما يسميها برجسون ، وقد تطورت دفعة الحياة هذه فى ذهن الفيلسوف حتى أصبحت فى كتبه الأخيرة «ذاتا» إلهية تغير ولا تتغير ، ولكنها كونية غير منفصلة عن هذه الموجودات وهى تجلى على أكملها وأوضحها فى بديهة النخبة المختارين من كبار العباقرة الروحانيين ، وهم خالدين كما يرجح الفيلسوف أو أن خلودهم مسألة لا يمنعها العقل ولا يبعد أن تحققها الدراسات النفسية بالأسانيد العلمية ، ولو بعد حين .

ويسأل السائل هنا: إذا كانت للخلق قوة كونية تتجلى لبعض الملهمين فلماذا تكون

الحاسة الدينية الاجتماعية وهما مختلقا أو خرافة مزخرفة أو اختراعا لا أساس له غير الحيلة النوعية لحفظ البقاء ؟ لماذا لا تكون من قبيل «التلمس» البديهى لتلك القوة الكونية ؟ لماذا لا تكون من قبيل الهداية المتدرجة فى طريق البحث الصادق عن الحقيقة المجهولة ؟ لماذا يكون فى هذا «الوجود» ذات إلهية ثم نسمى البحث عنها حيلة مختلقة أو وهما من الأوهام ؟

* * *

وممن يسمع له رأى راجح فى مباحث العقيدة إمام علماء اللغات المحدثين «ماكس موللر» صاحب الرأى المعدود فى اشتقاق اللغات ومعانى الأساطير وعلاقتها بالعقائد والعبادات ، فهو يؤمن بأن «البصيرة» هبة عريقة فى الإنسان ، وأننا كما قال – فى كلامه على مقارنة الأساطير – «مهما نرجع بخطوات الإنسان إلى الوراء لن يفوتنا أن نتبين أن منحة العقل السليم المستفيق كانت من خصائصه منذ أوائل عهده وأن القول بإنسانية متسلسلة على التدريج من أعماق البهيمة إنما هو قول لن يقوم عليه دليل» .

ومصداقا لهذا الرأى يرجح موللر أن الإنسان قد تدين منذ أوائل عهده لأنه أحس بروعة المجهول وجلال الأبد الذى ليس له انتهاء ، وأنه مثل لهذه الروعة بأعظم ما يراه فى الكون وهو الشمس التى تملأ الفضاء بالضياء ، فهو محور الأساطير والعقائد كما ثبت له من المقابلة بين اللغات واللهجات .

وإذا قيل لموللر أن «الأبد» أو اللانهائية معنى لا توجد له كلمة فى اللغات الهمجية ولا الحضارة الأولى قال إن الإحساس بالمعانى يسبق اختراع الكلمات ، وقد ثبت أن الإنسان الأول لم يضع فى لغاته كلمات لبعض الألوان .

* * *

وإلى هنا نحسب أننا قد ألممنا بأهم الفروض التى خطرت على الأذهان فى تعليل العقيدة الدينية ، أو تعليل نشأتها الأولى .. وجملة ما يقال فيها أننا لا نجد فرضا منها يستوعب أسباب العقيدة كلها ويغنينا عن التطلع إلى غيره .. وجمله ما نفهمه من ذلك أن مسألة العقيدة أكبر من أن يحصرها تعليل واحد ، وأنها قد تتسع لجميع تلك التعليلات معا ولا تزال مفتحة الأبواب لما يتجدد من البحوث والدراسات .

ولابد أن تمتزج هذه الصلة بالوعى والشعور متى كان الموجود من أصحاب الوعى

والشعور . ومن العجيب أن يعرف العلماء شيئا يسمى الغريزة النوعية . بل شيئا يسمى غريزة الكونية ، أو ما شاءوا من الأسماء .. فمن المحقق أن الصلة بين الكون وموجوداته ماثلة فى جميع الموجودات ، ومن المحقق أن «الوعى» لا يخلو من ترجمان لهذه الصلة لا يحصره العقل . لأنه سابق له محيط به غالب عليه .. ومن المحقق أن «الوعى الكونى» ملكة قابلة للترقى والاتساع ، لأن الحقائق التى تقبل الفهم فى الكون لا تزال على اتساع وارتفاع يفوقان كل وعى ترقى إليه بنو الإنسان .. بل هذه الحواس الجسدية — ودع عنك الحقائق المادية — لا تحيط بكل ما تحسه العيون والأنوف والآذان . فبعض الحيوان يستنشىء الرائحة على بعد أميال وهى كالعدم فى أنف حيوان آخر ولو كانت منه على مدى قراريط . وبعض الأصوات تلتقطها بالآلات من وراء البحار والقفار وقد كان الظن قبل العصر الحاضر أن الصوت «عدم» على مد البصر القريب . ومن زعم أن «الموجود» هو ما تناوله الحس دون غيره كذبه الحس نفسه وقامت الحجة عليه من العيون والأنوف والآذان فضلا عن البصائر والعقول .

ففى الكون مجال «للوعى الكونى» أوسع من مجال الحواس والملكات ، وما دامت الصلة بين الإنسان وبين الكون قائمة فلابد من دخولها فى نطاق وعيه على مثال من الأمثلة ولا موجب لوقوفها دون غاية من الغايات التى تطيقها ملكات الجنس البشرى ، ومنها ملكة الاعتقاد والإيمان .

وفى الكون العظيم حقائق لم تقابلها الحواس الجسدية ولا الحواس النفسية كل المقابلة إلى الآن .

أطوار العقيدة الالهية

يعرف علماء المقابلة بين الأديان ثلاثة أطوار عامة مرت بها الأمم البدائية فى اعتقادها بالآلهة والأرباب :

وهى دور التعدد Polytheism

ودور التمييز والترجيح Henotheism

ودور الوحدانية Monotheism

ففى دور التعدد كانت القبائل الأولى تتخذ لها أربابا تعد بالعشرات وقد تتجاوز العشرات إلى المئات ، ويوشك فى هذا الدور أن يكون لكل أسرة كبيرة رب تعبده أو تعويذة تنوب عن الرب فى الحضور وتقبل الصلوات والقرابين .

وفى الدور الثانى وهو دور التمييز والترجيح تبقى الأرباب على كثرتها ويأخذ رب منها فى البروز والرجحان على سائرها . إما لأنه رب القبيلة الكبرى التى تدين لها القبائل الأخرى بالزعامة وتعتمد عليها فى شئون الدفاع والمعاش ، وإما لأنه يحقق لعباده جميعا مطلبا أعظم وألزم من سائر المطالب التى تحققها الأرباب المختلفة .

وفى الدور الثالث توحد الأمة فتجتمع إلى عبادة واحدة تؤلف بينها مع تعدد الأرباب فى كل إقليم من الأقاليم المتفرقة ويحدث فى هذا الدور أن تفرض الأمة عبادتها على غيرها كما تفرض عليها سيادة تاجها وصاحب عرشها .

والرأى الأرجح عند علماء المقابلة بين الأديان أن الاعتقاد بالثنائية Dualism يأتى أحيانا كثيرة بعد اعتقاد الوحدانية على الصورة التى أجملناها ، وهى الوحدانية الناقصة التى تأذن لوجود الأرباب معها أو بتنازع الوحدانية بين إله دولة وإله دولة أخرى .

وهم يعللون ظهور الثنائية بعد الوحدانية بأن الإنسان يترقى فى هذا الطور فيحاول تفسير الشر فى الوجود بنسبته إلى إله غير إله الخير ، ولا يكون هذا من قبيل النكسة فى عقيدته . لأنه لايزال يسيغ تعدد الأرباب ويسيغ التمايز والترجيح بينها والتفاوت بين درجاتها وطبائعها .

وأثبت من هذا عندهم – أى عند علماء المقابلة بين الأديان – أن وحدة الوجود

Pantheism تأتى بعد جميع هذه الأطوار توفيقا بين النقائض والضرورات ، وإثباتا لوجود الله من طريق الثبوت الذى لاشك فيه ، وهو ثبوت الكون بالحس والعقل والإيمان .

ولم تكن أرباب الأمم الماضية فى جميع أطوارها نوعا واحدا أو مثلا لفكرة واحدة ، ولكنها أنواع شتى يمكن أن نجمعها فى الأنواع التالية :

وهى :

١ – أرباب الطبيعة أو الأرباب التى تتمثل فيها مشاهد الطبيعة وقواها كالرعد والبرق والمطر والفجر والظلام والينابيع والبحار والشمس والقمر والسماء والربيع .

٢ – وأرباب الإنسانية وهى الأرباب التى تقترن بأسماء الأبطال والقادة المحبوبين والمرهوبين ، ويحسبهم عبادهم من القادرين على الخوارق والمعجزات .

٣ – وأرباب الأسرة وهم الأسلاف الغابرون ، يعبدهم أبناؤهم وأحفادهم ويحيون ذكراهم بالحفلات والمواسم المشهودة كما يحيى الناس ذكرى الموتى فى هذا الزمان ويزورونهم بالأقوات والألطاف ، ولكن مع هذا الفارق البين : وهو أن الرجل الهمجى لا يمنعه مانع أن يجعل الذكرى عبادة وأن يجعل هدايا القبر فى حكم الضحايا والقرابين .

٤ – أرباب المعانى كرب العشق ورب الحرب ورب الصيد ورب العدل ورب الإحسان ورب السلام .

٥ – أرباب البيت كرب الموقد ورب البئر ورب الجرن ورب الطعام .

٦ – وأرباب النسل والخصب وهى على الأغلب الأعم فى صورة الإناث ويسمونها بالأمهات الخالدات ، وقد ترقت مع الزمن إلى واهبات الخلود بعد هبة الحياة .

٧ – وآلهة الخلق التى ينسب إليها خلق السماء والأرض والإنسان والحيوان .

٨ – والآلهة العليا وهى آلهة الخلق التى تدين عبادها بشرائع الخير وتحاسبهم عليها وتجمع المثل العليا للمحاسن والأخلاق ، وتضمن السعادة الأبدية للأرواح فى عالم البقاء .

وهذه الطبقة من طبقات العبادة هى أرقى ما بلغته الإنسانية فى أطوارها المتوالية ، واستعدت بعده للإيمان بإله واحد لجميع الأكوان والمخلوقات بغير استثناء أمة من الناس .

* * *

ومن العسير جدا أن نبنى من هذه الأطوار جميعا سلما متعاقب الدرجات لا تتقدم فيه درجة على درجة ولا يتلاقى فيه نوعان أو أكثر من نوعين من المعبودات .

فقبائل الهوتنتوت الأفريقية التى لم تفارق مرتبة الهمجية حتى اليوم ، ولا يزال أناس منها يأكلون لحوم البشر تعرف إلها واحدا فوق جميع الآلهة يسمى أبا الآباء .

وقبائل البانتو الأفريقيون يقسمون المعبودات إلى ثلاثة أنواع : نوع هو بمثابة الأطياف الإنسانية الراحلة وهو الذى يسمونه ميزيمو Mizimu ونوع هو أرواح لم تكن قط فى أجساد البشر وهو الذى يسمونه بيبو Pepo ويزعمونه قابلا للتفاهم والاتصال بالعرافين والحكماء ، ونوع مفرد لا جمع له وليس من الأطياف ولا من الأرواح المتعددة ويسمونه مولنجو Mulungo .

لا يمثلونه فى وثن ولا تعويذة ولا تفلح فيه رقية الساحر ولاحيلة العراف ، وفى يديه الحياة والسطوة ووسائل النجاح فى الأعمال ، ويصفونه بأعلى مافى وسعهم من صفات التجريد والتفرد والكمال .

وكفار العرب كانوا قبيل البعثة المحمدية يدين أناس منهم بالمسيحية وأناس باليهودية ويذكرون «الله» على ألسنتهم ويسمون أبناءهم بعبد الله وتيم الله .. ويعبدون مع ذلك أسلافهم فيقولون إن أصنام الكعبة تماثيل قوم صالحين ، كانوا يطعمون الطعام ويصلحون بين الخصوم فماتوا فحزن أبناؤهم وإخوانهم عليهم وصنعوا تلك الأصنام على مثالهم وعبدوهم من فرط الحب والذكرى ، ولكنهم لم يعبدوهم إلا ليقربوهم إلى الله زلفى .

ووصل المصريون إلى التوحيد ، وبقيت أسماء الإله الواحد متعددة على حسب التعدد فى مظاهر التجلى المتعددة لذلك الإله . فكان أوزيرس هو إله الشمس باسم توت وهو فى الوقت نفسه إله العالم الآخر وإله الخلق أيضا حيث ينبت منه الزرع ويصورونه فى كتاب الموتى جسدا راقدا فى صورة الأرض تخرج منه السنابل والحبوب ، وكانوا بعد كل هذه الأطوار يرسمون أوزيرس على مثال مومياء محنطة ويردون أصله إلى العرابة المدفونة . كأنهم لم ينسوا بعد عبادة الإله الواحد الخالق للكون كله - عبادة الموتى أو عبادة الأسلاف .

واليهود عبدوا العجل بعد عبادة الله الواحد ، وسموا الإله الواحد باسم الجمع وهو فى العبرية « الوهيم » أو الآلهة .. ثم أصبح الجمع علامة التعظيم .

فالتطور فى الديانات محقق لاشك فيه ، ولكنه لم يكن على سلم واحد متعاقب الدرجات . بل كان على سلالم مختلفة تصعد من ناحية وتهبط من ناحية أخرى .

إلا أن المشاهدات التى أحصاها علماء المقابلة قد تتوافق كلها إلى نتيجة يجمعون عليها ، وهى : أن الإيمان بالأرواح شائع فى جميع الأمم البدائية ، وأن الأمم التى جاوزت هذا الطور إلى أطوار الحضارة وإقامة الدول لا تخلو من مظاهر العبادة الطبيعية أو عبادة الكواكب على الخصوص وفى طليعتها الشمس والقمر والسيارات المعروفة ، وأن عبادة الأسلاف تتخلل هذه الأطوار المتتابعة عل أنماط تناسب كل طور منها حسب نصيبه من العلم والمدنية .

أما التوحيد فهو نهاية تلك الأطوار كافة فى جميع الحضارات الكبرى . فكل حضارة منها قد آمنت بإله يعلو على الآلهة قدرا وقدرة وينفرد بالجلالة بين أرباب تتضاءل وتخفت حتى تزول أو تحتفظ ببقائها فى زمرة الملائكة التى تحف بعرش الإله الأعلى .

لكن الأديان الكتابية – بعد كل هذا – هى التى بلغت بالتوحيد غاية مرتقاة وعلمت الناس شيئا فشيئا عبادة الإله « الأحد » الذى خلق الوجود من العدم ووسعت قدرته كل موجود فى السماوات والأرضين ، ولم يكن له شريك فى الخلق ولا فى القضاء .

وذاك التوحيد الإلهى الذى نشأ من توحيد الدولة لم يعرض لخلق الكون كله ، ولم يذهب بفكرة التكوين إلى أبعد من خلق الإنسان من مادة موجودة لا حاجة بها إلى موجد . ولما بحثوا فى خلق الأرض والسماء كانت فكرة الخلق عندهم بمثابة فكرة التنظيم والتجميل ، لأنهم نظروا إلى مادة الأرضين والسماوات كأنها حقيقة راهنة ماثلة للحس والنظر فى غنى عن المبدع ولا حاجة بها إلى شىء غير التركيب والتنسيق ، وفرضوا لتركيبها أسلوبا من الصناعة كأسلوب الإنسان فى تركيب مصنوعاته من موادها الحاضرة بين يديه . وظل العقل البشرى محصورا فى هذا الأفق إلى عهد الديانة الإغريقية قبيل الدعوة المسيحية بل بعد الدعوة المسيحية فى بعض الجهات بزمن غير قليل . فلم يكن «زوس» كبير الآلهة خالقها ولا خالق الكون بما رحب من أرض وسماء ولكنه كان بينها كرب الأسرة بين الأبناء والأحفاد ، أو كالسيد المطاع بين الأعوان والأتباع ، وبلغ من سريان هذه « الحالة العقلية » فى الأذهان أن الفلاسفة أنفسهم لم يجهدوا عقولهم فى البحث عن أصل للمادة الأولى أو الهيولى . كان وجودها حقيقة مفروغ منها لا توقف على مشيئة خارجة عنها. فلما ترقى الإنسان فجاء تفكيره فى خلق الكون من

طريق تعظيمه لقدرة الله وإفراده بالوجود الصحيح والقدرة السرمدية على الإيجاد فاقتحم بالإيمان بابا لم يقتحمه بالتأمل والتفكير .

فالإيمان بالأرواح كان أشيع إيمان والزمه لبديهة الإنسان فى مبدأ هدايته للتدين والاعتقاد .

ولا مانع من تعليل اهتدائه إلى « الروح » بالعلة التى شرحها سبنسر وتيلور : وهى الأحلام واستحياء الجماد ، إذ لم يكن فى طاقته أن يفهم الروح فهما أصح من هذا الفهم فى ظلمات الجاهلية وعثرات النظر بين غياهب تلك الظلمات .

فكان ينام ويرى أنه كان يعدو ويرقص ويأكل ويشرب ويقاتل فى منامه ، ثم يستيقظ فإذا هو فى مكانه لم ينتقل منه قيد خطوة إلى مكان غيره ، فيقع فى حدسه أنه فعل ذلك بالروح الذى يسكن جسده ويتركه أو يعود إليه حين يريد . وكان يرى الموتى فى منامه فيحسبهم أحياء يتحركون مثله كما تحرك بروحه وهو نائم بجسده وراقب الموتى فرأى أنهم يفقدون النفس حين يموتون . فوقع فى حدسه من ذاك أن النفس هى الروح والنفس والنسمة ، وكلمة بسيشى Psyche اليونانية معناها النفس كمعنى سبريت Spirit فى اللغات الأوربية الحديثة .. وفى ذلك دلالة لا شك فيها على أصلها الأول من بداهة الإنسان .

ونحن الآن نفهم الظل الذى يلازمنا ونفهم الصورة التى تتراءى لنا حين ننظر فى الماء ، ولكن الهمجى لم يكن يفهم هذه الظلال ولا هذه الصور كما نفهمها الآن ، بل كان يحسبها نسخا حية منه يصاب من جهتها بالسحر والطلاسم ، ويصونها من كيد أعدائه كما يصون أعضاء جثمانه ، ويحار فى هذا الازدواج فيلحقه بازدواج الأشباح والأجساد على نحو من الأنحاء .

ولم يكن جهله بالأشياء دون جهله بالظلال والأشباح . فلا يستغرب منه أن يلبسها ثوب الحياة كما يفعل الطفل حين يعطف على ما حوله من الأشياء أو يقابلها بالرهبة والإحجام ، وكثيرون من الراشدين المثقفين فى عصرنا هذا يهتاجون فيخاطبون الجماد بالزجر والسباب كما يخاطبون الأحياء وتغلبهم عاطفة الحزن أو الوجد فيعتبون على الشيء الذى لا حس له كأنه يحس منهم العتب والدعاء .

والمهم أن الإنسان الأول قد اهتدى إلى فكرة « الروح » من نواحيه التى تلائمه ، فكانت هذه الهداية مفرق الطريق فى الثقافة الإنسانية سواء منها ثقافة العقل أو ثقافة الضمير .

فتسنى له بذلك أن يفتح لعقله منفذا إلى ما وراء المادة المطبقة على حسه وفكره ، ولو ظلت مطبقة عليه هذا الإطباق لفاته العلم كما فاته الدين .

وتبدلت قيم الحياة كلها منذ دخل فى روعه إمكان الوجود لما لم يلمس باليد وينظر بالعين . فمن هنا كل تفرقة بين الروح والجسد ، وبين العقل والمادة وبين الحركة والجمود وبين الخير والشر ، وبين النور والظلام وبين المعانى المجردة والأجسام المحسوسة ، ومن هنا كل اتساع فى أفق النظر وراء الحيوان .

وإذا حسب الإنسان مكسبه من هذه الهداية فلا ينبغى أن يحسبه بما قصد بل بما وجد ، ولا ينبغى أن يقيسه على خطئه فى التعليل بل على صوابه بعد ذلك فى التوفيق بين العلل والمعلولات .

وينفعنا هنا أن نذكر قصة الأب الذى أوصى أبناءه وهو يودعهم ويودع الحياة أن ينبشوا الأرض عن كنز دفنه فيها ونسى مخبأه منها ، فلما نبشوا الأرض لم يجدوا كنزا من الذهب والفضة ، ووجدوا كنزا يساوى الذهب والفضة ، ويثمر لهم فى كل عام كنوزا بعد كنوز .

فلما وقع الإنسان الأول على فكرة الروح وقع عليها خطأ لاشك فيه ، ولكنه خطأ توقف عليه إلهام الصواب فى عالم العقل وعالم الضمير .

***

وقد امتزجت عقيدة الروح بكل عقيدة دينية بعد أطوار العقيدة البدائية وفى أثنائها ، فعبادة الأسلاف لاتخطر على بال ما لم تخطر معها فكرة بقاء الأرواح ، وإنما تترقى الأنماط على حسب الترقى فى المعارف والمعقولات . فالهمجى الذى جهل أسرار التناسل قد يتخذ له جدا معبودا يتمثله فى شبح الأسد أو الكلب أو الصقر أو العقاب ، ولا ينكر أن يكون أبوه من سلالة الحيوان جسدا وروحا بغير مجاز ، لأنه لا يفقه المانع الذى يمنع الروح أن تسكن جسم حيوان كما تسكن جسم إنسان . والحضرى الذى تهذب واستطلع أسرار الخليقة بعض الاستطلاع يجعل أباه روحا تتجلى فى الشمس ويفرق بين أبوة الأجساد وأبوة الأرواح ، وعلى هذا المثال ولا ريب زعم الكهنة أن هذا الفرعون أو ذاك من الفراعين ابن الشمس أو ابن أوزيريس ، ولم يفهموا ولا فهم أحد من ذلك أنهم ينكرون أبوته الجسدية المسجلة بالميراث ، وبحقها يجلس على عرش أبيه .

ولا يرى علماء المقابلة أن عبادة الشمس كانت معدومة فى أطوار الديانات القديمة ، ولكنهم يقررون أن « ديانة الشمس » لم تنتشر فى تلك الأطوار لأنها تستلزم درجة من الثقافة العلمية والأدبية لا تتيسر للهمج وأشباه الهمج فى أقدم عصور التاريخ . فلابد قبل ذلك من نظرة فلكية عالمية تحيط بعض الشىء بنظام الأفلاك وعلاقة الشمس بالفصول ومواعيد السنين .

وتستدعى ديانة الشمس غير هذا أن يرتفع العقل البشرى بفكرة الخلق من أفق الأرض القريب إلى الآفاق العليا فى السموات فتتسع دنياه وتتعاظم فيها دواعى الحركة والسكون والحياة والموت ، ويقترب من الأوج الذى يستوعب فيه الكون بنظرة شاملة ، ويلتمس له سببا واحدا « للحصول » كما حصل بعد أن أصبح الكون كله فى حاجة إلى التعليل . فإنه كان قبل ذلك يعلل حياته بهذه القوة أو تلك من العلل الكونية .فإذا بالكون كله لايستغنى عن تعليل مريح .

فديانة الشمس كانت الخطوة السابقة لخطوة التوحيد الصحيح لأنها أكبر ما تقع عليه العين وتعلل به الخليقة والحياة ، فإذا دخلت هى أيضا فى عداد المعلولات فقد أصبح الكون كله فى حاجة إلى خالق موجد للأرض والسماء والكواكب والأقمار . وينطبق هذا الترتيب تمام الانطباق على فحوى قصة إبراهيم فى القرآن الكريم «فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنى برىء مما تشركون ، إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين ، وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله وقد هدانِ ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربى شيئا وسع ربى كل شىء علما أفلا تتذكرون» .

ولا تزال بداءة التوحيد من طريق تأليه الشمس مسألة تخمين لا مسألة يقين . فالحضارات القديمة فى الدول قد عمت الأقطار الشرقية بين مصر وبابل وفارس والهند ثمانية آلاف سنة أو تزيد ، وكلها قد عبدت الشمس وميزتها بالعبادة فى دور من الأدوار . فأيها هى الأمة السابقة إلى التوحيد أهى فارس أم الهند أم بابل أم أشور أم مصر أم اليابان فى مجاهل القدم قبل اتصالها بالحضارة الآسيوية ؟ ليس الجواب على هذا كما أسلفنا مسألة يقين بل مسألة تخمين . وأغلب الظنون المدعمة بالقرائن المعقولة أن

مصر بدأت بتوحيد الدين كما بدأت بتوحيد الدولة . فالمؤرخ هيرودوت القديم يقول إن الإغريق تعلموا أمور الدين من المصريين والسير اليوت سميث – وهو مرجع موثوق به فى تاريخ مصر – يقول إن شعائر الهند القديمة فى الجنائز نسخة محكية من كتاب الموتى ، وتفرق الديانات معقول فى الدول الأخرى ولكنه غير معقول فى قطر يجرى فيه نيل واحد ويتحد وجهاه قبل خمسة آلاف سنة على أقل تقدير .

* * *

وجملة القول أن أطوار العقيدة الإلهية تشعبت بين الناس فلم تطرد على مراحل متشابهة فى جميع الأمم ولا فى جميع الأزمان . ولكننا إذا أحطنا بوجهتها العظمى وجدنا أن عقيدة الأرواح لم تفارق أطوارها الأولى ، وأن عبادة الأسلاف امتزجت بعقيدة الأرواح ، ثم اتسعت نظرة الإنسان إلى دنياه حتى التمس لها علة فى السماء فكانت الشمس هى أكبر ما رآه وتوجه إليه بالعبادة ثم أصبحت الشمس رمزا للخالق حين تجاوزها الإنسان بنظره إلى ما هو أعظم منها وأعلى . فهى القنطرة الأخيرة بين العدوتين : عدوة التعديد ، وعدوة التوحيد .

الملكات النفسانية

الملكات النفسانية التى يدور عليها بحث العلماء فى الوقت الحاضر أكثر من نوع واحد فى أفعالها وتجاوزها لمألوفات الحواس الإنسانية والحيوانية ، ولكنها تتلخص فى بضعة أنواع هى :

الشعور على البعد أو الـ Telepathy والتوجيه على البعد أو الـ Telergy والتنويم المغناطيسى أو الـ Magnetism وقراءة الأشياء أو معرفة الأخبار عن الإنسان من ملامسة بعض متعلقاته كمنديل أو قلم أو خاتم أو علبة أو ما شاكل هذه المتعلقات Object, reading or psychometry وتفسير الأحلام Dream Interpretation والاستحياء الباطنى أو Automatism والوسواس أو Hallucination واستطلاع المستقبل أو Precognition واستطلاع الماضى أو Retrocognitlion والكشف Clairvoyance وتحضير الأرواح Spiritualism .

وكل هذه الملكات قديم معهود فى جميع الأجيال والعصور لم يجد عليه إلا التسمية العصرية ومحاولة العلماء أن يحققوه بالتجربة والاستقصاء .

وربما كان أشيع هذه الملكات وأقربها إلى الثبوت وأغناها عن أدوات المعالجة والتناول بأساليب التلقين والتدريب هو الشعور على البعد أو «التلباثى» كما سمى فى أواخر القرن التاسع عشر - تركيبا مزجيا من كلمتى البعد والشعور فى اللغة اليونانية .

وقد تواترت أحاديث الناس فى «الشعور على البعد» ، فرويت فيه روايات كثيرة يتفق أصحابها فى أقوال متقاربة . وفحواها أنهم يستحضرون فى أخلادهم سيرة إنسان بعيد لغير سبب يعلمونه فإذا هو ماثل أمامهم ساعة استحضار ، أو يقلقون لغير سبب فى لحظة من اللحظات ثم يعلمون بعد ذلك أن إنسانا عزيزا عليهم كان يتألم أو يذكرهم فى تلك اللحظة وهو فى ضيق وتغويث ، وقد يسمعون هاتفا يلقى إليهم بعض الكلمات ثم يقال لهم أن هذه الكلمات قد هتف بها مريض يحبهم ويحبونه وهو غائب عن وعيه ، وندر من الناس فى الحواضر والقرى من لم يسمع برواية من هذا القبيل .

وقد جرب الشعور على البعد باحثون متخلفون ، منهم المؤمن بالنفس ومنهم الملحد

الذى لا يؤمن بغير المادة ، ومنهم المتدين الذى يلتمس لهذا الشعور علة من العلل الطبيعية ، ولا يرى ضرورة للرجوع به إلى عالم الروح والعقل المجرد .

فالنفسانى الكبير وليام مكدوجال – وهو من المؤمنين بالعقل المجرد – يقول فى خطاب الرياسة لجماعة البحوث النفسية سنة ١٩٢٠ : «إننى أعتقد أن التلباثى وشيك جدا أن يتقرر بصفة نهائية فى إعداد الحقائق المعترف بها عمليا بفضل هذه الجماعة على الأكثر ، ومتى بلغنا هذه النتيجة فإن خطرها من الوجهتين العلمية والفلسفية سيربى كثيرا على جملة المسائل التى أدركتها معاهد التحقيق النفسانى فى جامعات القارتين» .

وفى سنة ١٩٢٧ قال الدكتور ت. و. متشل فى خطابه لقسم المباحث النفسية فى المعهد البريطانى : «لابد من الاعتراف بالتلباثى أو بوسيلة من الوسائل التى نسميها الآن خارقة للعادة . لأننا إذا أنكرناه وقفنا حائرين بين يدى الظواهر المعززة بأدلة الثبوت ، مما لا نستطيع له نفيا ولا تعليلا» .

والكاتب الأمريكى المشهور ابتون سنكلر Upton Sinclair يؤمن بالفلسفة المادية دون غيرها ويجرب الشعور على البعد بينه وبين زوجته على ملأ من الشهود والمتعقبين ، ويقرر أنه أجرى مائتين وتسعين تجربة يعتبر ثلاثا وعشرين منها ناجحة كل النجاح وثلاثا وخمسين منها ناجحة بعض النجاح وأربعا وعشرين منها مخفقة كل الإخفاق ، ويقول الدكتور والتر فرانكلين برنس صاحب كتاب ما وراء المعرفة المألوفة Beyond Normal Cognition هو من المتعقبين لسنكلر وغيره من أصحاب التجارب فى هذا الموضوع – «إننى – بعد سنوات من التجارب فى تفسير مئات من الألغاز الإنسانية التى تشتمل على الغش المقصود وغير المقصود وعلى الوهم والضلال – أسجل هنا اعتقادى أن سنكلر وزوجته قد أقاما الشواهد إقامة وافية على الظاهرة المعروفة بالتلباثى» .

وقد كانت تجارب سنكلر يدور معظمها على الرسول والأشكال فليطلب من بعض الحاضرين أن يختار له شكلا هندسيا أو حيوانيا ثم يحضر ذهنه فيه ، وزوجته فى بلد آخر تتلقى عنه شعوره فى تلك اللحظة . فإذا هى ترسم الشكل بعينه ، وقلما يكون الاختلاف فى غير الحجم أو درجة الإتقان .

وقد سمى سنكلر هذه الظاهرة بظاهرة الإشعاع الإنسانى Human Radio لأنه لا يؤمن بأسباب لنقل الأفكار والأحاسيس غير الأسباب التى من قبيل أجهزة البرق والمذياع .

ومن أصحاب التجارب المتعددة فى هذه المسائل جوزف سينل Joseph Sinel صاحب كتاب الحاسة السادسة[1] الذى يدل اسمه على رأى صاحبه فى تعليل هذه القدرة على الكشف والتلقى والإيحاء وما شابهها من الصلات النفسية عن طريق غير طريق الحواس المعروفة .

فهو يقرر أن الأجسام المادية يمكن أن تحس من بعيدة لأنها تبعث حولها ذبذبات متلاحقة تسرى إلى مسافات بعيدة . وقد تخترق الحوائل كما تفعل الأشعة السينية ، ويعلل غرائز الأحياء التى تهتدى إلى أمثالها أو إلى الأماكن المحجوبة عنها على المسافات الطويلة بحاسة تتلقى هذه الذبذبات وتتبعها إلى مصادرها . أما الإنسان وسائر الحيوانات الفقارية فهى تعتمد على الجسم الصنوبرى فى الدماغ للشعور بالأشياء التى لا تنتقل إليه بحاسة النظر أو الشم أو السمع أو الملامسة ، ويستبعد الأستاذ سينل أن يخلق هذا الجسم الصنوبرى عطلا يغير عمل فى جميع الأحياء الفقارية ، لأن ملاحظاته الدقيقة عن موضع هذا الجسم فى الدماغ واختلاف حجمه بين الأحياء قد دلته على تفسير عمله حسب اختلاف موضعه وحجمه . فهو فى الأنثى أكبر منه فى الذكر وفى الهمجى أكبر منه فى المتحضر وفى الطفل أكبر منه فى الرجل ، وفى الحيوان أكبر منه فى الإنسان . وهو قريب إلى فتحات الرأس فى بعض الأحياء التى تعول على التحسس البعيد ولا تستغنى عنه بالقياس العقلى أو بالرسائل الصناعية كما يفعل الإنسان ، وكلما انصرف الحى من استخدام هذا الجسم الصنوبرى ضمر واقترن ضموره بضعف الشعور بالذبذبات والرسائل المتنقلة من المسافات القصيرة .

قال الأستاذ سينل : «أما الكشف كما أعرفه أنا – وكما ينبغى أن يعرف – فهو إدراك الأشعة المغنطيسية أو قل الموجات المغنطيسية المنبعثة من الأجسام المحيطة بنا والتى من شأنها أن تخترق كل جسم يعترضها بدون حاجة إلى الاستعانة بأى عنصر من أعضاء الحس المعروفة . والكاشف فى رأيى هو كل من يستطيع أن يضبط جانبا من مخه ويعده لكى يستقبل الإشعاع الصادر عن الحاجز ، يعنى من شىء ما بعد استبعاده كل أشعة أخرى ، شأنه فى ذلك شأن الجهاز اللاسلكى الذى يضبط لكى يستقبل موجة منبعثة من محطة ما مع استبعاد كل موجة أخرى سواها» .

---

(١) ترجمه إلى العربية الفاضلان الأستاذ محمد بدران والاستاذ أحمد محمد عبد الخالق .

وفى حسبان الأستاذ سينل أن تلقى الأحاسيس على البعد ضرورة حيوية فى الأحياء الدنيا ، فهى من أجل هذا أقدر على استخدام هذه الحاسة . ومما نقله عن العالم الطبيعى الفرنسى الكبير جان هنرى فابر Fabre «أنه وجد ذات يوم يرقة نوع كبير من الحشرات فحملها إلى منزله ووضعها داخل صندوق فى غرفة مكتبه ، وبينما هو جالس فى غرفة الطعام ذات ليلة اذ دخل عليه خادمه فزعا وأخبره أن غرفة مكتبه امتلأت بفوج كبير من الذباب الضخم فلما ذهب ليرى ما حدث وجد أن يرقته – وكانت أنثى – قد خرجت من هذا الطور وأن عددا كبيرا من ذكورها يحوم حول الصندوق . ولما كانت كلها من نوع غير مألوف فى هذه المنطقة فقد حكم بأنها لابد جاءت من مكان سحيق . فأغلق النافذة وأمسك بها جميعا وعددها خمسة عشر ذكرا . وأراد أن يعرف هل استعانت هذه الذكور فى حضورها بحاسة الشم أو لم تستعن بها ، فنزع منها ملامسها ، وهى الأعضاء التى تحمل هذه الحاسة ، ثم وضع الذكور فى كيس ووضع الكيس فى قمطر ، وفى صباح اليوم التالى نقلها إلى غابة تبعد نحو الميلين ، وأطلق سراح الذكران جميعا ، ولكنها لم تلبث بعد الغسق أن شوهدت كلها متجمهرة فى حجرة مكتبه لم يتخلف واحد منها . عندئذ أيقن أن حاسة الشم لم تكن النبراس الذى اهتدت به الذكور إلى مكان الأنثى»[٢] .

فالأستاذ سينل كما نرى لا يتأثر فى إثباته لقدرة الكشف والشعور على البعد بإيمانه بوجود الروح أو العقل المجرد ، ولا يعتمد فى تجربة من تجاربه الكثيرة على تعليل غير التعليل الجسدى والمباحث الطبيعية ، وقد سبقه إلى التنويه بشأن الجسم الصنوبرى فيلسوف كبير من المؤمنين بالقوة الروحية والقائلين بالتفرقة بينها وبين الكائنات المادية ، وهو رينيه ديكارت الذى يلقب بأبى الفلسفة الحديثة ، فإنه اعتقد أن الجسم الصنوبرى هو الجهاز «الموصل» بين الروح والجسد ، أو هو موضع التلاقى بين حركة الفكر وحركة الأعضاء .

أما الذين اعتقدوا أن الجسم الصنوبرى غدة منظمة للوظائف الجنسية أو أطوار النمو الأخرى فالأستاذ سينل يرد عليهم قائلا : «إذا كان هذا الجسم غدة وظيفتها تنظيم التطور أو الأمور الجنسية كما يقولون فكيف صح أن يكون مقره وسط المخ بين المراكز التى تستقبل المرئيات ؟ ولماذا هو محمول على ساق ؟ .. ولماذا كان فى الفقاريات الدنيا فتحة تشبه النافذة فى الجمجمة فتسمح لهذه الحيوانات بالاتصال بما حولها قدر المستطاع ؟» .

(٢) ترجمة الأستاذين بدران وعبد الخالق .

على أننا إذا راجعنا أنواع التجارب التى سجلها النفسانيون لم نستغن بفكرة الإشعاع ولا بفكرة الجسم الصنوبرى عن تعليل آخر يتصل بالفعل أو الروح .

فنحن نفهم أن الإشعاع ينقل الجسمات والمحسوسات ولكننا لا نفهم أن الإشعاع ينقل الفكرة أو الصورة المتخيلة ، فإذا تذبذب الشعاع بحركة الكلمات الملفوظة وصلت هذه الكلمات بحروفها وأصدائها إلى جهاز التلقى فنسمعها كلمات كما فاه بها المتكلم من محطة الإرسال ، ولكن الفكرة التى فى الدماغ لا تتحول إلى كلمات بحروفها وأصدائها ولا تتأتى من تحولها حركة تهز الأثير كما تهزه حركات الأفواه . فكيف تنتقل الفكر بالأشعة من دماغ إلى دماغ ؟

وإذا فكر أحد فى صورة هندسية أو حيوانية فكيف تصبح هذه الصورة حركة إشعاع كحركة المذياع ؟ لقد شوهد كثيرا أن الذى ينتقل فى هذه الحالة هو معنى الصورة لا شكلها ولا خطوطها التى تكونها : فإذا كان المرسل يفكر فى عصفور ولا يحسن رسمه فإن المتلقى يحسن رسم العصفور إن كان من الحاذقين للرسم ولا ينقله نقلاً آليا كما تمثل فى الذهن الذى أرسل الصورة إليه ، وكذلك يحدث فى أشكال المثلثات والدوائر والمستطيلات ، وكل شكل يختلف بالحجم والإتقان ويحافظ على معناه مع هذا الاختلاف .

فإذا ثبت الكشف والشعور على البعد بالتجربة التى لا شك فيها فلابد من إثبات الأشعة العقلية أو الروحية لتعليل انتقال الأفكار بغير ألفاظ ، والصور بغير حركات فى الأثير .

أما الجسم الصنوبرى فإذا كان عضوا طبيعيا وجب أن يكون عمله على أشده وأصحه فى أصحاب الأجساد الطبيعية والأمزجة السوية ، ولكن الذى يشاهد فى أصحاب القدرة على التلقى أنهم يشذون عن سواء المزاج المعهود فى الأصحاء ، وأن هذه الملكة فيهم لا تحيا كما تحيا الأعضاء الأثرية المهملة بل تحيا كما تحيا العبقريات الخلاقة لمعانى الفنون ومبتكرات الفهم والخيال ، وأن الذى يمتاز بها لا يكون أقرب إلى الحيوان بل أقرب إلى المثل الإنسانية التى تتجافى كثيرا عن الغرائز الحيوانية والنوازع الجسدية .

وإذا كان الجسم الصنوبرى متلقيا للحس على أسلوب العيون والآذان والأنوف وجب أن تتساوى عنده جميع المرسلات ، وألا يميز ذبذبة عن ذبذبة ولا مكانا عن مكان . ووجب عند جلوس عشرة فى بقعة واحدة أن يتلقوا جميعا صوت الاستغاثة المنبعث

من الأماكن القصية ، لأن هذا الصوت حركة مادية والأجسام الصنوبرية عند هؤلاء العشرة أجسام مادية تهتز بتلك الحركة على السواء ، ولا يقال أن الذى يعنيه الخبر هو الذى يسمعه ، لأن العناية تتولد من سماع الخبر لا قبل سماعه ، وقد يكون المقصود بالخبر غافلا عنه غير متهيىء لسماعه فى تلك اللحظة ، وإذا كانت العناية من الجانبين تضيف شيئا إلى قوة الحس فهى إذن شىء «عقلى إرادى» ينحصر فى العقل والإرادة ولا يعم كل حركة تخطر فى الأثير .

ولا غرابة فى ندرة الظواهر الروحية بين العوامل المادية ، فيحس بالآثار الروحية آحاد ولا يحس بها الأكثرون ، لأننا قد تعودنا أن نرى كائنات لا تحصى بمعزل عن فعل العقل أو الروح ولكن الغرابة البالغة أن يكون فى كل دماغ جسم صنوبرى وأن تنبعث الذبذبات من جميع الأجساد بغير انقطاع ثم تنحصر ظواهر الكشف أو الشعور البعيد فى آحاد معدودين .

ولا يصح أن يقاس هذا على أجهزة المذياع التى تسكن عن الإذاعة بغير تحريك أو توجيه ، لأن امتناع هذه الآلات عن الحركة بغير مدير يعرف تركيبها هو الحالة الطبيعية التى لا يتصور لها العقل حالة سواها . أما الأحياء فإنهم هو المحركون والمتحركون ، وهم المفاتيح ومديرو المفاتيح . فامتناع العمل الطبيعى فهم مع شيوع أسبابه عجب يحتاج إلى تفسير .

وحسب الناظر فى الأمر بعد هذا أن يعرف أن تجارب الشعور البعيد وما جرى مجراه تثبت عن أناس لا يعللونها بالروح ولا بالعقل المجرد ، لينتفى من ذهنه أنها وهم من أوهام العقيدة وأنها خرافة متفق عليها فلا تستحق الجد فى دراستها من طلاب الحقائق على سنن العلماء .

ويبدو للأكثرين من مراقبى هذه الظواهر النفسانية أن التنويم المغناطيسى أثبت من الشعور على البعد وأشيع منه وأقرب إلى التصديق والتعليل ، وهو فيما نرى يعرض لنا أمثلة كثيرة لا نصادفها فى ظاهرة الشعور على البعد لإثبات الاتصال العقلى بوسيلة غير وسيلة الذبذبات واستخدام الأجسام الصنوبرية . لأن النائم يتلقى عن منومه صورا لا يتأتى تعليلها بالإشعاع أو ماشابهه من التيارات المادية . وكثيرا ما تكون الرسائل المغناطيسية قائمة على تخيل لا وجود له فى عالم الحس ولكنه ينتقل إلى ذهن النائم لأن المنوم لفقه وأمره يتلقيه وتصديقه . وهو يرى ما فى خيال المنوم ولا يرى ما فى خيال

غيره ولو كان معه فى حجرة واحدة . وقد تعددت تعليلات الاتصال بين فكر وفكر بالوسائل المغناطيسية ولكنها جميعا أعجب من القول بإمكان الاتصال بين العقل المجرد والعقل المجرد بمعزل عن الحواس والوسائط المادية . ويكفى فى التجارب المتواترة أن يلقى المنوم نظرة على كلمة مكتوبة أو صورة مرسومة أو يستحضر الكلمة أو الصورة فى خلده ليراها النائم كما رآها المنوم أو تخيلها تخيلا لا يمثله شكل محسوس قابل لتحريك الأشعة أو التيارات . ولا ندرى لماذا لا يتأتى تنويم الحيوان الأعجم ونقل المحسوسات إلى دماغه إذا كانت المسألة كلها مسألة الحواس والأعصاب والتيارات التى تنتقل كما ينتقل الشعاع .

ومما لا نزاع فيه أن حق الفكر الإنسانى فى قبول هذه الظواهر أرجح جدا من حقه فى إنكارها ، والبت باستحالتها كأنها شيء لا يتأتى وقوعه بحال من الأحوال . فلا استحالة فى ظاهرة من هذه الظواهر ، غير مستثنى منها النادر المستغرب بالغا ما بلغ من الندرة والغرابة فى جميع الأزمان .

فالاطلاع على المستقبل غريب لم تثبته تجربة علمية قابلة للتكرار ، ولكننا لا نستطيع أن نجزم باستحالته إلا إذا استطعنا أن نجزم بحقيقة الزمن وحقيقة المستقبل ثم جزمنا بأن هذه الحقيقة تناقض العلم بشيء قبل أن يأتى أوانه ويجرى فى مجراه .

فما هو الزمن ؟

نحن نتخيله فى أوهامنا على صور كثيرة لا تخلو إحداها من نقص ومناقضة لبقية المقررات المسلمة لدينا .

فنحن تارة نتخيل الزمن كأنه بحر يزداد قطرة فى كل لحظة ويمتلىء شيئا فشيئا ، و يزال فيه فراغ مهيأ للامتلاء ، وهو فراغ المستقبل المعدوم . ولكن هل الماضى إذن هو الموجود ؟ وهل هو الحاصل المتجمع فى بحر الزمان والمستقبل هو المعدوم ؟ وما هو «الآن» الذى ليس بماض ولا بمستقبل ولا يوصف إلا بأنه حاضر غير ماض ولا آت ؟

وتارة نتخيل الزمن كأنه خط ممتد والأوقات المتتابعة كالنقط المنطوية فيه ، ولكننا إذا تتبعنا هذا الخيال لم يذهب بنا إلى بعيد ، لأن الخط ممتد فى كل جانب متعمق فى كل باطن ، فلا تشابه به بينه وبين الخطوط .

وتارة نتخيل الزمن قابلا للتجزئة ولكننا لا نستقر على المقياس الذى يحكم لنا بالقرب أو البعد أو العمق بين مسافات الأجزاء .

وإذا جزأنا الزمن حكمنا بأن الزمان كله محدود لأن مجموع المحدود محدود ، ولكن ما هى حدود الحاضر ، وما هو الخارج منه والداخل فيه ؟ وما هو الفرق بين حاضر وحاضر بمقياس الزمان أو بمقياس الفضاء ؟

على أنه إذا كان الزمان أجزاء وكان محدودا كأجزائه فقد بقى أمامنا «الأبد» الذى لا ماضى فيه ولا حاضر ولا مستقبل ولا ينقسم إلا أجزاء ولا يدرك له ابتداء ولا انتهاء ولا حركة بين الابتداء والانتهاء .

فمن الجائز أن «المستقبل» معدوم فى الزمان المنقطع موجود فى الأبد الذى ليس له انقطاع .

ومن الجائز أن يكون الزمن نفسه متعدد الأبعاد فيتلاق فيه شىء من الحاضر وشىء من الماضى وشىء من المستقبل فى بعض تلك الأبعاد .

ومن الجائز أن المستقبل يتكشف لعقل الإنسان من إيحاء العقل الأبدى المطلع عليه كما يطلع على ما حصل وما هو حاصل بلا اختلاف . وقد جاز أن ينتقل علم من عقل إنسان إلى عقل إنسان فينطبع فيه بالتوجيه وإيحاء كأنه منظور ومسموع . فلماذا لا يجوز أن تنتقل وقائع المستقبل إلى علم الإنسان من العقل الأبدى ؟ وهل نستطيع أن نقرر وجود العقل الأبدى دون أن نقرر أنه مطلع على كل ما يقع فى الأبد الأبيد ؟

فالذى يجزم باستحالة الاطلاع على المستقبل عليه أولا أن يجزم بالصورة الصحيحة للزمن ويجزم بأنها لا توافق الاعتراف بوجود المستقبل على وجه من الوجوه .

وعليه «ثانيا» أن يجزم باستحالة «العقل الأبدى» واستحالة الإيحاء منه إلى العقول الإنسانية .

وعليه أن يقيم الدليل على هذا المستحيل أو ذاك المستحيل ، ولا دليل . وربما خطر لبعضهم – عند النظرة الأولى – أن استطلاع الماضى Retrocognition ظاهرة لا تثير الاعتراض ممن يعترضون على العلم بما سيكون . لأننا نعلم حوادث التاريخ كأنها من حوادث الوقت الحاضر التى تنقل إلينا من مكان بعيد ، ولأن حوادث الماضى متفق على وجودها فى زمانها ، ولا اتفاق على وجود ما سيكون قبل أن يكون .

ولكن الحقيقة أن استطلاع الماضى واستطلاع المستقبل على حد سواء فى طبيعة الملكة التى تقدر عليه . لأن القائلين بهذه الملكة لا يقصدون معرفة الماضى كما نعرف روايات

التاريخ أو روايات الشهود . ولكنهم يقصدون أن صاحب هذه الملكة ينكشف له منظر مضى دون أن يبلغه من طريق القراءة والسماع . فيشهد مثلا مجلسا من المجالس المجهولة عنده وعند غيره ، ويبصر كل جالس فى مكانه الذى كان فيه ، ويسمع ما قالوه ولو لم تدونه الكتب وتردده أقوال الرواة .

فالكشف عن الماضى محتاج إذن إلى التعليل الذى يحتاج إليه الكشف عن المستقبل ، لأنه دائما يتأتى بإيحاء عقل إلى عقل ، أو بتقدير صورة للزمن لا ينفى فيها الماضى ولا المستقبل كل الانتفاء .

وهذه الظواهر كلها - أغربها وأقربها معا - ليست بالشىء الجديد فى تاريخ الإنسان . وإنما الجديد عليها فى زماننا هذا أنها دخلت فى متناول البحوث العلمية ، وأن الباحثين يتخذون منها شيئا فشيئا مواقف من العطف والفهم أقرب من مواقفهم الأولى فى مطلع «الثورة العلمية» على سلطان رجال الدين .

ففى الأزمنة الماضية كان الناس يصدقون هذه الظواهر بغير بحث فى حقيقتها وحقيقة من يدعونها ، أو كانوا يكذبونها تكذيبا باتا بغير بحث كما يفعل المصدقون .

ومضى زمن كان العالم الطبيعى فيه يحسب الإنكار المطبق أمام هذه الظواهر أجدر شىء بوقار العلم وكرامة المباحث العلمية . ومن هؤلاء عالم فى طبقة اللورد كلفن Kelvin الذى قال فى بعض خطبه سنه ١٨٨٣ : «والآن قد أومأت إلى حاسة سابعة محتملة وأعنى بها الحاسة المغناطيسية ، ولنفاسة الوقت وضيقه عن الاستطراد وابتعاد الموضوع عما نحن بصدده أود أن أدفع الظن - بأننى على نحو من الأنحاء - أومىء إلى شىء من قبيل تلك الخرافة التعسة : خرافة المغناطيسية الحيوانية وتحرك الموائد وتحضير الأرواح ومناجاتها والتنويم المغناطيسى المعروف بالسمرية والكشف والتخاطب بالدقات والنقرات والروحانية وما إلى ذلك مما سمعنا عنه كثيرا فى الزمن الأخير . فليس هناك حاسة سابعة من هذا النوع الغامض ، وإنما الكشف وما إليه نتيجة خطأ فى الملاحظة على الأكثر يمتزج أحيانا بالتزوير المتعمد على عقل بسيط نجاح إلى التصديق ..»

ولكن هذا الموقف يتغير على التدريج ، ولا يشعر العالم اليوم أنه يعطى العلم حقه من الوقار حين يبتدىء بالإنكار فى هذا المجال ، أو يرجح الإنكار بغير دليل قاطع يقاوم أدلة التصديق . فمن لم يقبلها من العلماء لم يأنف من اعتبارها صالحة للقبول مع توافر الأدلة وتمحيص التجربة من الوهم وخطأ الملاحظة .

على أنها — سواء دخلت فى مقررات العلم أو لم تدخل فيها — لن تكون هى وحدها عماد الإيمان والتصديق بالغيوب . فإن الإيمان يحتاج إلى حاسة فى الإنسان غير العلم بالشيء الذى هو موضوع الإيمان ، وقد تتساوى نفسان فى العلم بحقائق الكون كله ولا تتساويان بعد ذلك فى طبيعة الإيمان . لأن الإنسان لا يؤمن على قدر علمه وإنما يؤمن على قدر شعوره بما يعتقد ومجاوبته النفسية لموضوع الاعتقاد ، وطبيعة الاعتقاد فى هذه الخصلة مقاربة لطبيعة اثنان أمام صورة واحدة يعلمان كل شيء عنها وعن صاحبها وعن أدواتها وألوانها وتاريخها لم يكن شرطا لزاما أن يتساويا فى الإعجاب بها والشعور بمحاسنها كما يتساويان فى العلم بكل مجهول عنها ، وصدق من قال أن القداسة مزيج من العجب والرهبة ، ولا يتوقف العجب من الأمر المقدس على استكناه كل ما ينطوى عليه .

وستظل هذه الظواهر تفصيلا يجوز الشك فيه لقاعدة مقررة لا يجوز الشك فيها : ونعنى بالقاعدة المقررة أن الموجودات أعم من المحسوسات .

فهناك موجودات أكثر مما نحس بل هناك موجودات قابلة للإحاطة بها من طريق الإحساس أكثر مما نحسه الآن بالآلات ووسائل التقريب والتضخيم .

ولا تزال غرائز الحيوان تدلنا على ضروب من الإحساس الخفى لا يعللها العلماء بأكثر من تسميتها باسم الغريزة ، كأنهم إذا لجأوا إلى كلمة مبهمة لا يفهمونها كانوا أجدر بكرامة العلم · الجاهل الذى يفسر الأمر كله بقدرة إله .

وفى الغريزة عبر كثيرة لا تنسى فى صدد الكلام عن الحاسة الدينية وخطأ الإنسان فى التعبير عنها وتمثيل موضوعاتها .

فقد يساء استخدام الغريزة ولا يقدح ذلك فى نشأتها ولا فى وجهتها ، كالطير الذى يهاجر للسلام أو للغذاء فيسقط فى البحر من الإعياء لأنه يختار طريقا انقطع بطغيان البحر عليه منذ عصور . فباعث الغريزة موجود ومعقول ، وحب السلامة موجود ومعقول ، وخطأ المحاولة فى استخدام الغريزة لا ينفى صدق هذا ولا صدق ذاك .

والإنسان فى غريزته النوعية يخدم نفسه ويضل عن الغاية من حيث يشعر أو لايشعر بانخداعه وضلاله : يخدع نفسه حين يحسب أنه يمل للذته أو يعمل للذته ، ويضل ضلالا بعيدا حين يقتل عشرين رجلا كبيرا ليكفل القوت أو السلامة لطفل واحد هو ابنه الذى لم يلده إلا لبقاء النوع كله . يقتل عشرين رجلا مخلوقا ناميا من النوع لبقاء

مخلوق منه غير موثوق بنمائه ، وهو يطاوع الغريزة النوعية بذلك ولا يناقضها فى نهاية المطاف . لأن حب الأبناء لو توقف على الحساب العددى والموازنة بين الكثرة والقلة لما حرص أناس على الأبناء ولا ظفر النوع بالبقاء .

وأدخل من ذلك فى ضلال الغريزة وثبوتها فى وقت واحد أن الأب الذى يدس عليه طفل غير ابنه ولا يخالجه الشك فيه يحبه ويرعاه ويفتدى بقاءه ببقاء الكثيرين ، ولا يجوز من أجل ذلك أن يقال أن الغريزة النوعية «غير صحيحة» لأن الولد «غير صحيح» .

فالتعبيرات عن الحاسة الدينية تقبل الخطأ الكثير ، ولا يستفاد من ذلك أن الحاسة الدينية غير لازمة أو أنها مكذوبة النشأة فى أساس التكوين .

وهذا الذى سميناه «بالوعى الكونى» هو الذى يحس بوطأة الكون فيترجمها على قدر حظه من التصور والتصوير ، فيقع الخطأ الكثير فى التعبير وفى محاولة التعبير ، ولا يمتنع من أجل ذلك أن نتلقى الكون بوعى لا شك فى بواعثه وغاياته ، وإن أحاطت بتعبيراته شكوك وراء شكوك .

وربما كان هذا «الوعى الكونى» فرضا صادقا أو راجحا ثم ينتهى به الأمر عند ذلك ، لو لم تكن ظاهرة التدين التى تترجم عنه ملازمة لبنى آدم فى جميع الأماكن ومن أقدم الأزمان ، ولو لم ينبغ فى الناس أفراد من ذوى العبقرية تملأهم روعة المجهول .. ولكن الأديان تعم البشر ولا تغنيهم عنها غريزة حب البقاء أو غريزة حب النوع أو حب المعرفة أو دواعى السياسة الاجتماعية . وقد وجدت أديان تبشر بالفناء ولا تبشر بالبقاء وتحرم على كهانها النسل ولا تعدهم شيئا فى السماء . فهى – أى الأديان – من وعى غير وعى التحفظ والسلامة وغير وعى السياسة ودواعى الاجتماع . وقام فى العالم عباقرة دينيون لا يهدأون بما يجيش فى نفوسهم من قوة الشعور بالمجهول . ولو كان هذا المجهول المغيب عن الناس لا يستحق أن تجيش به نفس إنسانية لصرفنا سيرة هؤلاء العباقرة بكلمة واحدة : هى كلمة الجنون الذى وصفوا به كلما ظهروا بين قبيل من المعاندين ، ولكن «المجهول المغيب» أحق من جميع الموجودات بهذا الجيشان العظيم ، فالطبائع التى امتازت باستيعابه واتسعت لدوافعه لا تمتاز بخلل خلو من المعنى ، بل تمتاز باستقامة فى التكوين فيها كل معنى كبير من معانى الشعور العميق .

وقد أحسن الإنسان قبل أن يفكر . فلا جرم ينقضى عليه ردح من الدهر فى بداءة

نشأته وهو يفكر حسيا أو يفكر «لمسيا» فلا يعرف معنى الموجود إلا مرادفا لمعنى المحسوس أو الملموس . فكل ما هو منظور أو ملموس أو مسموع فهو واقع لاشك فيه ، وكل ما خفى على النظر أو دق عن السمع واللمس فهو والمعدوم سواء .

وقد كان «للحاسة الدينية» فضل الإنقاذ الأول من هذه الجهالة الحيوانية . لأنها جعلت عالم الخفاء مستقر وجود ، ولم تتركه مستقر فناء فى الأخلاد والأوهام . فتعلم الإنسان أن يؤمن بوجود شيء لا يراه ولا يلمسه بيديه . وكان هذا «فتحا علميا» على نحو من الأنحاء ولم ينحصر أمره فى عالم التدين والاعتقاد . لأنه وسع آفاق الوجود وفتح البصيرة للبحث عنه فى عالم غير عالم المحسوسات والملموسات ، ولو ظل الإنسان ينكر كل شيء لا يحسه لما خسر بذلك الديانات وحدها ، بل خسر معها العلوم والمعارف وقيم الآداب والأخلاق .

ويجيء الماديون فى الزمن الأخير فيحسبون أنهم جماعة تقدم وإصلاح للعقول وتقويم لمبادىء التفكير . والواقع أنهم فى إنكارهم كل ما عدا المادة يرجعون القهقرى إلى أعرق العصور فى القدم ، ليقولوا للناس مرة أخرى أن الموجود هو المحسوس وأن المعدوم فى الأنظار والأسماع معدوم كذلك فى ظاهر الوجود وخافيه ، وكل ما بينهم وبين همج البداءة من الفرق فى هذا الخطأ — أن حسبهم الحديث يلبس النظارة على عينيه ويضع المسماع على أذنيه !

ويحسبون على هذا أنهم يلتزمون حدود العلم الأمين حين يلتزمون حدود النفى ويصرون عليه فى مسألة المسائل الكبرى ، وهى مسألة الوجود ، بل مسألة الآباد التى لا ينقطع الكشف عن حقائقها فى مئات السنين ولا ألوف السنين ولا ملايين السنين .

«لا» إلى آخر الزمان فى هذه المسألة الكبرى ... ونحن لا نستطيع أن نقول «لا» إلى آخر الزمان فى مسألة من مسائل الحجارة أو المعادن أو الأعشاب أو مسائل البيطرة وعلاج الأجسام .

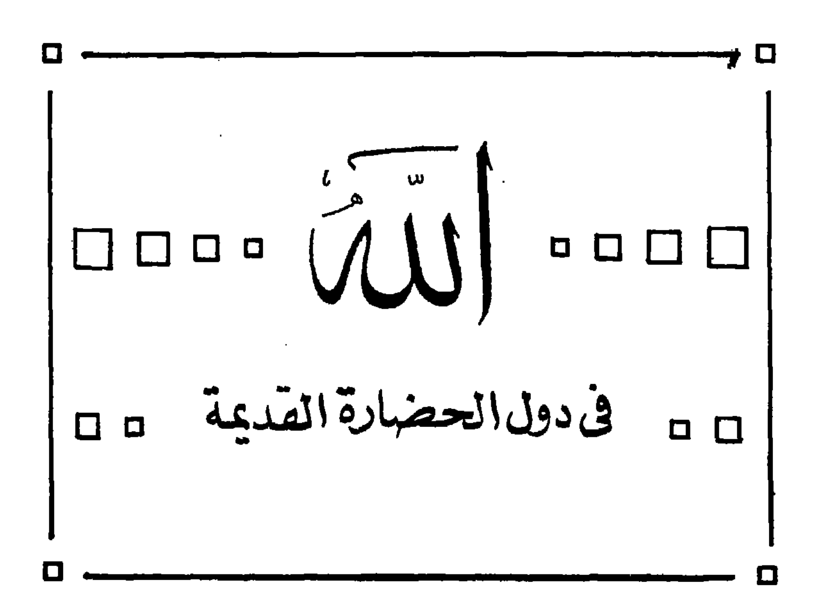
وليس النوع البشرى على أبواب محكمة يخاصم فيها من يثبتون أو ينكرون ويتحداهم وهو جالس فى مكانه أن يثبتوا له ما ينفيه ولا يهتدى إليه بالعين والمجهار . ولكنه على الأقل أمام «معمل للتجارب» يبدأ فيه البحث ويعيده ثم يبدأ ويعيد فى كل عصر على ضوء جديد ، وهو أمام الكون خاصة لم يكد يبدأ البحث فى مسألة الآباد إلا منذ مئات معدودة من السنين . فيا له من علم بديع هذا العلم الذى يقطع بالنفى إلى آخر الزمان .. دون أن يتردد أو ينتظر مفاجآت الزمان .

والواقع أن العلم كله يقوم على أساس الإيجاب والترقب ولا يقوم على أساس النفى والإصرار . وما من حقيقة علمية إلا وهى تطوى فى سجلها تاريخا طويلا من تواريخ الاحتمال والرجاء والأمل فى الثبوت ، وإن تكررت دواعى الشك بل دواعى القنوط . فبحث الإنسان عن العقاقير وبحث عن المعادن وبحث عن الثمرات والغلات بروح ترتقب ويجابا وثبوتا ولا تنتقل من نفى إلى نفى ومن إصرار إلى إصرار ، وهذه روح العلم أمام الصغائر من شئون البيوت والأسواق ، فلماذا تكون روح العلم إصرار محضا وإنكارا متلاحقا على غير أساس ويعقب ترقب أو انتظار فى نفى كبرى المسائل على الإطلاق ؟

وأجدر الأزمنة أن تبدل فيه هذا الموقف هو الزمن الذى تكشف فيه الأجسام من عنصرها الأول ، فإذا هو إشعاع أو حركة فى فضاء . فاقترب الوجود المادى نفسه من عالم المعقولات والمقدورات ، وتقرر لنا أن الحواس لا تستوعب معنى الوجود فى الصميم ، لأن زوال العدم هى الصفة الوحيدة اللازمة للوجود ، ولا يستلزم زوال العدم تجسما ولا تجرما ولا كثافة من هذه الكثافات التى تتمثل بها الأجسام للحواس بل يكفى فيه حركة مقدورة أو معنى كأنه من طبيعة المعقولات . فما أضيق النطاق الذى بقى للحس الظاهر من أسرار الوجود . وما أحرانا أن نفسح للوعى الكونى وللبداهة مجالا يتسع مع الزمان ، ولا نحبسه فى نطاق يضيق ثم يضيق حتى يسقط من الحسبان .

والإنسان قد رأى نور الشموس والكواكب بعينه منذ مئات الألوف من السنين ، ولو يقبس نور الكهرباء من ينبوع الضياء الكونى إلا فى القرن الأخير . فتدرج من قدح الحجر إلى حك الحطب إلى فتيلة الدهن إلى غاز الاستصباح إلى نور الكهرباء فى هذا الأمد الطويل من الدهور وراء الدهور .

فوعيه الباطن لم يقصر عن وعى عينيه فى هذا الشوط البعيد ، لأنه تنقل من عبادة الحصى والحشرات إلى عبادة الإله الواحد فى بضعة آلاف من الدورات الشمسية ، وجاز لنا أن نقول أن ضميره كان أسرع من عينيه إلى اقتباس الضياء ، وكان أقدر من فكره على مغالبة الظلام . ورأى ظلام ؟ إنه لم يكن ظلاما كظلام الليالى والكهوف يسلم مقاده لكل قادح زند أو نافخ عود ، ولكنه كان ظلاما تجوس فيه مردة الجهل وشياطين العادات وأبالسة المطامع والشهوات . فإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على حاجة الضمير إلى ذلك النور الذى اهتدى به ، واهتدى إليه .


اللهُ
فى دول الحضارة القديمة

مصـــر

علمنا أن تعميم العقائد المشتركة كان مرتهنا بقيام الدول الواسعة التى تطوى فيها عقائد القبائل والشعوب وتتجاوز أطرافها حدود الأمة الواحدة ، ونسميها فى عصرنا هذا بالإمبراطوريات . والدول التى كان لها القسط الأوفى من هذه المساهمة العامة هى مصر وبابل والهند والصين واليونان ، وتضاف إليها اليابان لولا أنها فى عزلتها قد أخذت أكثر مما أعطت ، وقد تخلفت من جراء هذه العزلة عن بعض الأطوار التى سبقتها اليها الأمم المتصلة بالمعالاملات والمبادلات ، فتلبثت ببقايا الوثنية إلى مطلع العصر الحديث .

أما مصر فتاريخها فى أطوار الاعتقاد هو تاريخ جميع الأطوار من أدناها إلى أعلاها بلا استثناء .. فشاعت فيها «الطواطم» فى كلا الوجهين قبل اتحاد المملكة وبعد هذا الاتحاد ، ويظن الكثيرون من علماء الأديان أن تقديس الصقر والنسر وابن آوى والقط والنسناس والجعل والتمساح وغير ذلك من فصائل الحيوان هى بقايا «طوطمية» تحولت مع الزمن إلى رموز ، ثم فقدت معنى الرموز واندمجت فى العبادات المترقبة على شكل من الأشكال .

وشاعت فيها عقيدة الأرواح ، فكان المصريون من أعرق الأمم التى آمنت بالبعث والثواب والعقاب بعد الموت ، ورمزوا للروح «كا» تارة بزهرة وتارة بصورة طائر ذى وجه آدمى وتارة بتمساح أو ثعبان ، وقالوا بأن الروح تتشكل بجميع الأشكال ولكنهم لم يقوموا بتناسخ الأرواح ، ولعل اختلاف الرموز من بقايا اختلاف الطواطم فى زمان سابق لزمان الاعتقاد بالبعث والثواب والعقاب .

أما أثبت العبادات وأعمها وأقواها وأبقاها إلى آخر العصور فهى عبادة الموتى والأسلاف دون مراء . فإن عناية المصرى بتشييد القبور وتحنيط الجثث وإحياء الذكريات لا تفوقها عناية شعب من الشعوب . وقد بقيت آثار هذه العبادة إلى ما بعد بزوغ الديانة الشمسية وتمثيل أوزيريس بالشمس الغاربة ، ثم تغليبه على عالم الخلود وموازين الجزاء .

فقصة أوزيريس هى قصة آدمية تشير إلى واقعة قديمة مما كان يحدث فى الأسر المالكة فى تلك العصور السحيقة ، وهى قصة ملك أحبه شعبه ثم نازعه أخوه «ست» عرشه

فقتله . وجاءت زوجته «إيزيس» بعد ذلك بابن اسمه «حوريس» أخفته فى مكان قصى حتى بلغ الرشد .. فرشحته للملك فساعده أنصار أبيه على بلوغ حقه فى العرش ، وعاد «ست» ينازعه هذا الحق أمام الآلهة ويدعى عليه أنه ابن «غير شرعى» من أب غير أوزيريس ، فلم تقبل الآلهة دعواه وحكمت لحوريس بالميراث .

وتقول الأسطورة أن أوزيريس ولد فى الوجه البحرى ولكن رأسه دفن فى الصعيد بقرية العرابة المدفونة . وأن «ست» حين قتله فرق أعضاءه بين البقاع لكيلا يعثر على جثته أحد من المطالبين بثأره ، ولكن إيزيس جمعت هذه الأعضاء وتعهدتها بالصلوات والأسحار حتى دبت فيها الروح من جديد وحملت منه بحوريس الذى قدح عمه فى نسبه . وقد حاول أوزيريس أن يعود إلى الملك فأخفق فى محاولته وقنع بالسيادة على عالم «المغرب» حيث تغيب الشمس وتنحدر إلى عالم الأموات .

وللخصب شأن لا يستغرب فى ديانه مصر القديمة . فهم يرموزن إلى الكون كله ببقرة تطلع من بطنها النجوم ، أو بامرأة تنحنى على الأرض بذراعيها ويسندها «شو» إله الهواء بكلتا يديه ، وأقدم ما تخيلوه فى أصل العالم المعمور أنه عليم واسع من الماء طفت عليه بيضة عظيمة خرج منها رب الشمس وأنجب أربعة من الأبناء هم «شو» و «تفنوت» القائمان بالقضاء «وجب» رب الأرض «وتوت» رب السماء . ثم تزاوجت السماء والأرض فولد لهما أوزيريس وإيزيس وست ونفتيس ، فهم تسعة آلهة فى مبدأ الخليقة نشأوا من تزاوج الأرض والسماء . ثم استقر الأمر لثلاثة من هؤلاء هم أوزيريس وإيزيس وحورس ، وهناك صيغة أخرى من قصة الخلق فحواها أن «رع» نفسه — إله الشمس — كان ملكا على مصر فى زمن من الأزمان ، ويستدلون على ذلك بخلاصة قصته المتداولة فى الأساطير : وهى أن رع ملك الدنيا قبل سكانها من البشر فتمرد عليه رعاياه فسلط عليهم ربة النقمة «حاتحور» ثم أشفق عليهم من قسوتها فاعتزل الدنيا وحملته بقرة السماء على ظهرها فأقام هناك واندمج شخصه بعد حين بشخص أوزيريس .

وقد فعل غربال الزمن فعله فى تصفية هذه العقائد والأرباب . فنسى أوزيريس السلف المعبود ورسخ فى الأذهان وصف أوزيريس الشمس القائمة على المغرب أو عالم الأموات ، وتوحدت عبادة الشمس بمعناها وتعددت بأسمائها مواعدها ، وجمعت بينها كلها عبادة «أمون» ثم عبادة أتون .

وعبادة «أتون» هى أرق ما وصل إليه البشر من عبادات التوحيد فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد .. فلم يكن المراد بأتون قرص الشمس ولا نورها المحبوس بالعيون ،

ولكن الشمس نفسها كانت رمزا محسوسا للإله الواحد الأحد المتفرد بالخلق فى الأرض والسماء ... وإنما جاء هذا الطور بعد تمهيدات دينية وسياسية تهيأت لمصر ولم تتهيأ لغيرها من الدول الكبرى فى تلك الفترة .. فكانت فى أقاليم القطر — قبل ظهور عبادة أتون — ثلاث عبادات «شمسية» تتنافس فى المبادىء الروحية ووسائل النفوذ التى تتغلب بها على النظراء .

فكانت منف تدين لإله الشمس باسم «فتاح» .. وكانت عين شمس أو «هليوبوليس» تدين له باسم رع وأحيانا باسم «أتوم» . وكانت طيبة تدين له باسم «أمون» .

ويتبين من مراجعة الدعوات والصلوات المحفوظة أن عبادة «فتاح» كانت أقرب هذه العبادات إلى المعانى الروحية فارتفع «فتاح» من صانع حاذق بالبناء والتماثيل وسائر الصناعات إلى صانع مختص بإقامة الهيكل المقدس الذى أصبح فى اعتقادهم مثالا للعالم بأرضه وسمائه ، وما هى إلا خطوة واحدة بين بناء الهيكل الذى يمثل العالم كله وبناء العالم كله من أقدم الأزمان قبل خلق الإنسان .وارتفع فتاح طبقة أخرى فى مدارج القدرة والتنزه عن النظراء ، فتعالى عن الأجساد الشاخصة للحس وتمثل لعباده روحا مسيطرة على كل حركة وكل سكون فى جميع المخلوقات . من ذات حياة وغير ذات حياة . فكان فتاح كما جاء فى إحدى صلواته هو «الفؤاد واللسان للمعبودات ، ومنه يبدأ الفهم والمقال ، فلا ينبعث من ذهن ولا لسان فكر أو قول بين الأرباب أو الناس أو الأحياء أو كل ذى وجود إلا وهو من وحى فتاح ..»

وما وجد شىء من الأشياء قط إلا بكلمة من لسانه صدرت عن خاطر فى فؤاده . فكلمته هى الخلق والتكوين .

ويرى المؤرخ الكبير برستيد أن عقيدة فتاح هى أساس مذهب الخلق بالكلمة Logos عند الإغريق الأقدمين . فلا حاجة بالخالق إلى أداة للخلق غير أن يشاء ويأمر فإذا بما شاء موجود كما شاء . ومن المحتمل جدا أن كهان تلك العصور تدرجوا إلى فهم قوة الكلمة الإلهية من فهمهم لقوة الكلمة على لسان الساحر وقوة الكلمة على لسان المبتهل بالصلاة .

ونسج كهان عين شمس على منوال كهان منف فى تنزيه رع وتجريده من ملابسات الحس والتجسيد ، ولا سيما بعد تفرغهم للعبادة الروحية وانصرافهم إليها كما تعاظم سلطان الكهان فى طيبة وتفاقمت سيطرتهم على مناصب الدولة ، وهم كهان أمون .

وقد توطدت كهانة أمون فى أيام المملكة الوسطى وبلغت أوجها بعد عهد تحوتمس الثالث أكبر ملوك الأسرة الثانية عشرة ، ومرشح أمون – أو كهان أمون بعبارة أخرى للسيادة المطلقة على أرجاء البلاد .

واتسعت الدولة المصرية فى عهد تحوتمس الثالث حتى تجاوزت حدودها بلاد النوبة والصومال فى الجنوب ، وامتدت إلى الفرات وآسيا الصغرى فى الشرق والشمال ، وكان اتساع الأفق فى السياسة مقترنا باتساع الأفق فى تصور العالم وما ينبغى لخالقه من التعظيم والتنزيه ، فارتقى الفكر الإنسانى فى هذا العهد من البيئة المحلية إلى بيئة عالمية ، ثم إلى بيئة أبدية تنطوى فيها أبعاد المكان والزمان .

وطغى نفوذ الكهان الأمونيين على كل نفوذ فى البلاد من جراء هذه القربى بينهم وبين الملك العظيم . فاستأثر رئيسهم بلقب «الرئيس» فى أنحاء الديار ، وضيقوا الخناق على كهان رع وفتاح ، ولزموا حدودهم مع الملك العظيم فى أثناء حياته لقوته ورهبته وعلو اسمه بالمظافر والفتوح ، وفرط ما أغدق عليهم من الهبات والحبوس والأوقاف ، ولكنهم ذهبوا فى الطغيان كل مذهب على عهد خلفائه ، فطمعوا فى نفوذ الملك بعد اطمئنانهم إلى نفوذ الدين .

ومن هنا خطر للملوك خاطر الخلاص من هذا النفوذ ، فتكلم أمنحتب الثالث عن أمون فى بعض أوامره وتسجيلاته باسم آخر هو اسم آتون .

وساعد على هذا التبديل الطفيف أن صفات الإله فى أذهان المصريين كانت أقرب إلى صفاته عند كهان منف وعين شمس ، وأن مسالك الكهان الدنيويين من شيعة أمون لم تكن وفاق الآداب والعادات التى استلزمها ارتقاء المصريين فى فهم كمال الإله .

فلما تولى الملك أمنحتب الرابع – أو أخناتون كما تسمى بعد ذلك – كان التمهيد للعبادة الجديدة قد بلغ مداه ، وكان اتساع الأفق فى النظر إلى الدنيا والنظر إلى صفات خالقها قد وسع له المجال للابتكار والتجديد ، وأعان عبقريته على التدعيم بعد التمهيد .

وقد حفظت لنا النقوش والتماثيل والألواح وأوراق البردى كثيرا من أخبار أخناتون وأحواله وملامحه وسيرته فى مملكته وفى بيته ، وتكفى لمحات عابرة إلى شكل جمجمته وتركيب بنيته وأساليب تفكيره ومناحى عباداته للعالم بأنه كان عبقريا من أولئك العباقرة الملهمين ، الذين يحدثنا النفسانيون أنهم يتلقون العبقرية على حساب أبدانهم وهناءتهم فى حياتهم كما نقول فى تعبير هذه الأيام .

وكان الفتى أخناتون حدثا ناثيا عند ولاية الملك ، معروفا بالعكوف على التأمل والتفكير والخلوة بنفسه فى صلواته ومناجاته ، وكان لطيف الحس حالم النفس منصرفا عن البأس والقوة ومتابعة الفتوح والغزوات التى توطد بها ملك آبائه وأجداده فطمع فيه كهنة آمون ، وخيل إليهم أنهم مالكون زمام الأمر كله على يديه .

غير أن الفتى الحالم كان عبقريا يحب الابتكار والتفقه فى العبادة بالعقل والبداهة المستقلة ، ولم يكن تقليديا يلقى بزمامه لمن يسيطر عليه .

وكان مع لطف حسه قوى النفس صعب المراس ، فاستنكر دسائس الأمويين وتهافتهم على المناصب والأموال .

فقمعهم قمعا شديدا ومحا اسم آمون من كل مكان حتى هياكل أبيه واسمه الذى يبدأ باسم آمون ، وجهر بعبادة «آتون» دون سواه ، وهجر العاصمة التى ساد فيها هذا الإله إلى عاصمة أخرى فى أواسط الصعيد ، وهبها لربه الواحد الأحد وسماها «آخت آتون» .

وألغى جميع الأرباب وأعوانهم من الأرواح والجنة ، وأولهم الرب القديم أوزيريس ، فكان هذا سببا من أسباب غلبته يومئذ ، وأسباب التمرد عليه بعد حين .

ومن صلوات أخناتون تعرف صفات الله الذى دعا إلى عبادته دون سواه ، فإذا هى أعلى الصفات التى ارتقى إليها فهم البشر قديما فى إدراك كمال الإله .

فهو الحى المبدئ الحياة ، الملك الذى لا شريك له فى الملك ، خالق الجنين وخالق النطفة التى ينمو منها الجنين ، نافث الأنفاس الحية فى كل مخلوق ، بعيد بكماله قريب بآلائه ، تسبح باسمه الخلائق على الأرض والطير فى الهواء ، وترقص الحملان من مرح فى الحقول فهى تصلى له وتستجيب لأمره ، ويسمع الفرخ فى البيضة دعاءه فيخرج إلى نور النهار واثبا على قدميه ، قد بسط الأرض ورفع السماء وأسبغ عليهما حلل الجمال ، وهو ملء البصر وملء الفؤاد ، وهو الوجود وواهب الوجود ، وشعوب الأرض كلها عبيده لأنه هو الذى أقام كل شعب فى مواطنه ليأخذ نصيبه من خيرات الأرض ومن أيام العمر فى رعاية الواحد الأحد آتون .

وقد عقد كل من هنرى برستيد وارثر ويجال Weigall مقارنة بين صلوات أخناتون وأحد المزامير العبرية فاتفقت المعانى بينهما اتفاقا لا ينسب إلى توارد الخواطر والمصادفات .

ومن أمثلتها قول أخناتون : «إذا ما هبطت فى أفق المغرب أظلمت الأرض كأنها ماتت .. فتخرج الأسود من عرائنها والثعابين من جحورها» ..

ويقابله المزمور الرابع بعد المائة وفيه «أنك تجعل ظلمة فيصير ليل يدب فيه حيوان الوعر وتزمجر الأشبال لتخطف ولتلتمس من الله طعامها» .

ويمضى المزمور قائلا : « .. تشرق الشمس فتجتمع وفى مآويها تربض والإنسان يخرج إلى عمله وإلى شغله فى المساء . ما أعظم أعمالك يا رب كلها بحكمة صنعت . والأرض ملآنة من غناك ، وهذا البحر الكبير الواسع الأطراف . وهناك دبابات بلا عدد صغار مع كبار . هناك تجرى السفن ، ولو باثان «التمساح» خلقته ليلعب فيه» ..

ومثله فى صلوات أخناتون : «ما أكثر خلائقك التى نجهلها أنت الإله الأحد الذى لا إله غيره ، خلقت الأرض بمشيئتك وتفردت فعمرت الكون بالإنسان والحيوان الكبار والصغار» .

«.. تسير السفن مع التيار وفى وجهه ، وكل طريق يتفتح للسالك لأنك أشرقت فى السماء . ويرقص السمك فى النهر أمامك ، وينفذ ضياؤك إلى أغوار البحار» .

«.. وتضىء فتزول الظلمة .. وقد أيقظتهم فيغتسلون ويسعون ويرفعون أيديهم إليك .. ويمضى سكان العالم يعملون» .

وقد خطر لويجال – كما قال فى كتابه عن الحياة أخناتون وعصره – أن آتون وآتوم تصحيف «أدوناى» بمعنى السيد أو الإله فى اللغة العبرية ، وأن أخناتون ورث آراءه من أمة وهى تنتمى إلى سلالة أسيوية من شعب يقيم بين سورية وآسيا الصغرى ، حيث يعبد أدوناى أو أتون ، على مختلف اللهجات .

وهذا وهم جلبه التشابه فى الأسماء . لأن «آتوم» من أقدم الأرباب المصرية فى معابد رع ، وقد كان رب الكون حيث لا شىء غير اللجة الطخياء المسماة فى الأساطير المصرية «نون» .. وجاء فى الفقرة السابعة عشرة من القسم الأول فى كتاب الموتى على لسانه : «... وأنا أقوم متفردا فى نون ، وأنا رع حيث يبزغ مع الفجر ليبسط يديه على الدنيا التى خلقها» ..

وكانوا يمثلونه على تمثال رجل ملتح يضع على رأسه تاجى القطرين ، أى التاج الأحمر لمصر السفلى والتاج الأبيض لمصر العليا مجتمعين ، ويجعلونه رئيس مجلس الآلهة باسم رع هيرختى أتوم Ra Herakhty-atum .

فهو رب أصيل وليس بالرب المستعار ، ولا شبه بينه وبين أدوناى أو أدونيس – فى صيغته اليونانية – لأن أدونيس رب الربيع والغرام يتخيلونه فى ميسم الشباب ويزعمونه زوج فينوس أو الزهرة ، ولا شيء من هذا فى خصائص آتوم الذى يبدو على مثال الكهول ذوى اللحى ، ويتقلد مفاتح الحكم والحكمة ، ويرجع إلى مبدأ الخليقة خيث لا شيء غير الماء والظلام .

والأرباب الشمسيون أشبه بهياكل عين شمس لأنها أرباب أصيلة فيها لا تحتاج تلك الهياكل إلى استعارتها من ديانة أجنبية ولا سيما الرب الذى يحمل تاجى القطرين ويرأس المحكمة الإلهية فى السماء .

وقد كانت لظهور آتون تمهيدات لأزمة لم تحدث فى غير المملكة المصرية ، وهى تمهيدات الإمبراطورية ، وتمهيدات التنافس بين آمون ورع وفتاح وتمهيدات العبقرية التى تبشر بالدين الجديد .

وكانت لآتون خصائص متفردة لم يشركه فيها إله آخر من آلهة الأمم القريبة إلى مصر ، وهذا هو المهم فى نشوء الديانات وليس المهم مجرد التشابه فى مخارج الحروف . فليس أدونيس عند اليونان كأدوناى عند العبريين ، وليس هذا ولا ذاك كأتوم فى معبد عين شمس أو غيره من المعابد المصرية ، وليس هؤلاء جميعا كالإله أتون الذى دعا إليه أخناتون . فلا وجود لآتون بهذه الخصائص لو لم تسبقه التمهيدات القديمة التى مرت بعبادة آتوم فى مصر ، ومنها اتساع الدولة وإيمان المصريين بصفات رع وفتاح وآمون ، وحاجة الزمن إلى فهم جديد لصفات الكمال فى الإله ، ثم عبقرية أخناتون التى تمت بابتكارها واجترائها ما بدأه التاريخ .

وقد كان عرب الجاهلية مثلا يعرفون اسم الله كما نعرفه اليوم ، ولكن الله الذى وصفوه والله الذى وصفه الإسلام لا يتشابهان بغير الحروف ، وبينهما من الفارق كما بين أبعد الأرباب .

على أن ويجال يقابل بين معانى أخناتون ومعانى المزمور فيرجع الاستعارة بينهما ، ويعود فيرجح أن أخناتون كان فى غنى عن الاستعارة لما طبع عليه من العبقرية الدينية وما اتسم به كلامه من طابع الابتكار .

وقد تناول «فرويد» مسأله المقابلة بين عقائد أخناتون والعقائد العبرية فألف آخر كتبه فى موضوع هذه المقابلة وسماه «موسى والوحدانية Moses and monotheism وانتهى

من مقابلاته وفروضه إلى تقرير رأيه المرجح لديه : وهو أن موسى عليه السلام تربى بمصر فى كنف الوحدانية ونشأ فى أعقاب المعركة بين آتون وآمون ، واستعد للنبوة فى هذه البيئة الموحدة فعلم بنى إسرائيل كيف يوحدون الله ويعظمون صفاته وآلاءه وكان خروج بنى إسرائيل فيما بين القرن الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد ، أى فى الجيل الثانى لانتشار التوحيد بالبلاد المصرية .. واسترسل فرويد فى تقديراته — وهو من بنى إسرائيل — حتى ظن أن موسى عليه السلام من دم مصرى ، وليس من اللاويين كما جاء فى العهد القديم .

ولكن المحقق أن بنى إسرائيل قد أخذوا كثيرا من عقائد المصريين وشعائرهم قبل عهد أخناتون بعدة قرون ، وبعده بعدة قرون .

إلا أن هذه الدعوة — دعوة أخناتون — كانت صحوة وجيزة تبعتها نكسة سريعة من جراء الأحداث السياسية التى أحاطت بالدولة ، ومن كيد الكهان المخلوعين فى طيبة وما جاورها ، وهم كهان أمون الأقوياء الذين سلبهم أخناتون مناصبهم وحبوسهم وسيطرتهم على العرش والمحراب . ولعلهم كانوا مخفقين فى كيدهم لو اصطنع هذا المصلح الكبير شيئا من الدهاء و لم تدفعه الحماسة الروحانية وراء كل تقدير وتدبير . لأنه هجم على الشعب فى أعز العقائد عليه وهو عقيدته فى أساطير عالم الأموات وشعائر الإله أوزيريس رب المغرب والخلود . فأنكر سلطان أوزيريس على الأرواح وجرده من قدرة الحكم عليها بالعقاب أو العذاب . فلم يؤمن بجحيم أوزيريس ولا بجحيم غيره ، وبشر الناس بحياة خالدة كحياة الأطياف .. تحياها الروح بين الهدوء فى ظلمة الليل واستقبال الضياء من وجه آتون .

ولهذا بقيت عبادة أوزيريس بين المصريين كما بقيت بين اليونان والرومان وانطوت أيام آتون بانطواء أيام نبى آتون .

الهنــــــد

ترجع الديانة الهندية القديمة إلى أزمنة أقدم من العصر الذى دونت فيه أسفارها المعروفة بالكتب الفيدية .

ويختلف المؤرخون المختصون بالهند فى العصر الذى تم فيه هذا التدوين ، فمنهم من يرده إلى ألف وخمسمائة سنة قبل الميلاد ، ومنهم من يرده إلى ستة آلاف سنة قبل الميلاد . ولكنهم لا يختلفون فى سبق الديانة الهندية لهذا العصر بزمن طويل .

ومن المتفق عليه أن الديانة الهندية القديمة مزيج من شعائر الهنود الأصلاء وشعائر القبائل الآرية التى أغارت على الهند قبل الميلاد بعدة قرون . وقد كانت هذه القبائل الآرية تقيم على البقاع الوسطى بين الهند ووادى النهرين . فأتجهت طائفة منها غربا إلى أوربة ، واتجهت طائفة منها شرقا إلى الأقاليم الهندية من شمالها إلى جنوبها على السواحل الغربية ، قبل أن توغل منها إلى جميع أنحاء البلاد .

ويعتقد فريق من المؤرخين أن الديانة الهندية القديمة لا تخلو من قبس منقول إليها من البابلية والمصرية ، ويعللون ذلك بتوسط الموقع الذى قام فيه الآريون الأولون ، وأنهم لم تكن لهم فى موقعهم ذاك حضارة سابقة لحضارة مصر وبابل وأشور . فلا خلاف فى أن تاريخ الأسرة مصرية أسبق من تاريخ الكتب الفيدية وأسبق من كل حضارة عرفها التاريخ للآريين ، حيثما أقاموا من البقاع الأسيوية أو الأوربية .

وقد اشتملت الديانة الهندية القديمة على أنواع شتى من الآلهة التى تقدمت الإشارة إليها .. ففيها آلهة تمثل قوى الطبيعة وتنسب إليها . فيذكرون المطر ويشتقون منه اسم «الممطر» فهو الإله الذى يتوجهون إليه فى طلب الغيث . ومن هنا اسم «أندر» إله السحاب المشتق من كلمة «أندر» بمعنى المطر أو بمعنى السحاب .

وكذلك يذكرون إله النار وإله النور وإله الريح وإله البحار ويجمعونها فى ديانة شمسية تلتقى بأنواع شتى من الديانات .. وأقدم معانى الألم عندهم معنى «المعطى» أوديفا Deva بلغتهم التى بقيت آثار منها فى اليونانية واللاتينية وبعض اللغات الأوربية الحديثة . فكلمة «ديو» الفرنسية Dieu وكلمة ديتى Deity الإنجليزية وكلمة زيوس اليونانية القديمة مأخوذة من أصلها الهندى المتقدم . ويرجحون أن جوبيتر عند اللاتين — وهو

«المشترى» فى اصطلاح علم الهيئة — هو مزيج من كلمة المعطى وكلمة الأب ، بمعنى أبى العطاء أو الأب المعطى للجميع ، كلمة الأب فى أكثر اللغات الأوربية متفرعة من هذا الجذر الأصيل وهما فى الهندية القديمة ديوس بيتار Dyaus-petar إذ لا تزال على تعدد اللهجات ومخارج الحروف .

واشتملت البرهمية القديمة على عبادة الأسلاف كما اشتملت على عبادة المظاهر الطبيعية ، فتقديس الملك عندهم إنما هو تقليد موروث من تقديس جد القبيلة ، تحول إلى تقديس الرئيس الأكبر فى الدولة بعد أن تحولت القبيلة إلى الأمة ، ويحسب العلامة اليوت سميث — كما قال فى كتابة «المبادىء» The Beginning أن مواسم تقديس الملك التى لا تزال مرعية فى جوار الهند كانت تحاكى مراسم قصة الخليقة كما تخيلها المصريون .. فلم يكن حق الملك مستمدا من الجلوس على العرش أو من البناء بالملكة التى تنقل إليه حقوقه الملكية ، ولكنه يتولى هذا الحق بعد تقديسه فى حفل يمثل قصة الخليقة ، وكأنهم يعنون بهذا أن الملك يستمد من ذلك التقديس قدرته على الخلق ومنح الحياة ، وهى قدرة لا غنى عنها لاضطلاعه بالفرائض الملكية» .

وقصة الخليقة فى الهند تشبه قصة الخليقة المصرية فى أكثر من صيغة واحدة من صيغها العديدة : فالحياة خرجت من بيضة «ذهبية» كانت تطفو على الماء فى العماء ، والإله الأكبر كان ذكرا وأنثى فهو الأب والأم للأحياء كما جاء عن «رع» فى بعض الأساطير المصرية ، وبناء العالم من صنع بناء ماهر فى أساطير مصر والهند على السواء ، وتتفق مصر وبابل والهند على الإله الأكبر قد خلق الأرض بكلمة ساحرة .. فأمرها بأن توجد فبرزت على الفور إلى حيز الوجود .

وتعززت فى الهند عبادة «الطواطم» بعقيدتهم فى وحدة الوجود وتناسخ الأرواح كما تعززت بعقيدة الحلول .. فعبدوا الحيوان على اعتباره جدا حقيقيا أو رمزيا للأسرة ثم للقبيلة . ثم تخلفت عبادة الحيوان حتى منوا بأن الله يتجلى فى كل موجود أو يخص بعض الأحياء بالحلول فيه ، وآمنوا بتناسخ الأرواح فجاء عندهم أن يكون الحيوان جدا قديما أو صديقا عائدا إلى الحياة فى محنة التكفير والتطهير . فعاشت عندهم الطوطمية فى أرقى العصور كما عاشت فى عصور الهمجية ، لهذا الامتزاج بين الاعتقاد الحديث والاعتقاد القديم . لكنهم خلصوا كما خلص غيرهم من هذه العبادات إلى الإيمان بالإله الواحد ، وان اختلفوا فى المنهج الذى سلكوه . فلم يكن إيمانهم به على الأساس الذى قام عليه إيمان الشعوب الأخرى بالتوحيد .

فهم قد بدأوا بإبطال جميع المظاهر فنسبوا إليها التعدد والاختلاف لأنها تتكرر وتزول وتستر من ورائها الحقيقة الأبدية التى لا تتكرر ولا تزول ، وتلك هى حقيقة القضاء والقدر ، التى تقدر للآلهة وتقضى عليهم كما تقدر لسائر الموجودات وتقضى عليها فى أجلها المحدود .. وهنا ذهب حكماؤهم إلى مذهبين غير متفقين : فبعضهم تمثل تلك الحقيقة إلها واحدا قريبا من الإله الواحد فى أكثر ديانات التوحيد . قال ماكس موللر الثقة الحجة فى اللغات الآرية : «أيا كان العصر الذى تم فيه جمع الأناشيد المسطورة فى الرجفيدا فقبل ذلك العصر كان بين الهنود مؤمنون بالله الأحد الذى لا هو بذكر ولا بأنثى ولا تحده أحوال التشخيص وقيود الطبيعة الإنسانية ، وارتفع شعراء الفيدا فى الواقع إلى أوج فى إدراكهم لكنه الربوبية لم يترق إليه مرة أخرى غير أناس من فلاسفة الإسكندرية المسيحيين ، ولكنه فوق هذا لا يزال أرفع وأعلى مما يطيف بأذهان قوم يدعون أنفسهم بالمسيحيين» .

وتبدو مداناة هؤلاء البراهمة لمذهب الموحد المؤمن «بالذات الإلهية» من إيمانهم بالخلاص على يد الله ، وبقاء فريق منهم بعد ذلك بمئات السنين ينقسمون فى شرح سبيل الخلاص على نهجهم الذى لا نستغربه من قوم يعظمون الحيوان ذلك التعظيم . فمنهم من يسمى سبيل الخلاص بالسبيل القردية ومنهم من يسميها بالسبيل القطية ، ويقصدون بهذه التسمية أن الله يخلص الإنسان إذا تشبث به كما يتشبث ولد القرد الصغير بأمه وهى تصعد به إلى رؤوس الأشجار ، أو أن الله على اعتقاد الآخرين يخلص الإنسان وهو مغمض العينين مستسلم للقضاء ، كما يستسلم ولد القطة لأمه وهى تحمله مغمضا من مكان إلى مكان .

فالله الذى يخلص عباده هذا الخلاص أو ذاك هو «ذات» على كلتا الحالتين يتشبث بها العابد أو يستسلم لقضائها فتسهر عليه وإن غفل عنها .

ويتسمى هذا الإله بثلاثة أسماء على حسب فعله فى الوجود . فهو برهما حين يكون الموجد الخالق ، وهو فشنو حين يكون الواقى المحافظ ، وهو سيفا حين يكون المهلك الهادم . ولا نهاية للتداخل ولا للترجيح بين هذه الأسماء والوظائف والأفعال ، على تباين النحل والملل والأجيال .

أما الفريق الثانى فالحقيقة الأبدية عنده معنى ليس له قوام من «الذات» الواعية ، وإنما هو قانون يقضى بتلازم الآثار والمؤثرات ، ويقابل الاعتقاد بالقضاء والقدر عند المؤمنين بالأديان الكتابية ، ونعنى بها الإسرائيلية والمسيحية والإسلام .

إلا أنه قضاء يسرى على الآلهة كما يسرى على البشر ، ويتغلغل فى طبائع الخالقين كما يتغلغل فى طبائع المخلوقات ، وحكمه الذى لا مرد له هو حكم التغير الدائم والفناء ، وحكم الإعادة والإبداء .

ولا نحسب أن أحدا من الأقدمين بلغ فى إعظام الأكوان المادية مبلغ البراهمة ، سواء فى تقدير السعة أو تقدير القدم أو تقدير البقاء . فإن أناسا من الأقدمين لم يجاوزوا بعمر الأكوان المادية بضعة آلاف سنة . وأناسا منهم جعلوا لها خلقا واحدا وفناء واحدا خلال أجل مقدور من القرون . ولكن البراهمة جعلوا له أربعة أعمار تساوى اثنتى عشر ألف سنة إلهية وأربعة ملايين وثلثمائة وعشرين ألف سنة شمسية ، وبعض المتأخرين يضاعفها ألف ضعف ويقولون جميعا أنها دورة واحدة من دورات الوجود ، وأن هذه الدورة هى يوم يقظة يقابله ليل هجوع ، ينقضى بين كل دورة فنيت وكل دورة آخذة فى الابتداء .

والقانون الأبدى Karma يقلب هذه الأدوار فيبدئها ويحفظها ويفنيها ثم يختم هذا النهار بليل من ليالى الهجوع ، ثم يعود فيطلع النهار كرة أخرى دواليك إلى غير انتهاء ، لأنه لا انتهاء للزمان .

ويتضاءل الإنسان الفانى كلما تعاظم هذا الفناء الخالد أو هذا الخلود الذى يتجدد بالفناء ، فليس للإنسان حساب كبير فى هذه الحسبة الأبدية . لأنه «رقم» ضئيل يغرق فى طوفان الأرقام التى لا يحيط بها العد والإحصاء .

وعلى هذه القاعدة قامت البوذية التى بشر بها البوذا جوتاما قبل الميلاد المسيحى بحوالى خمسة قرون .. فقبل «جوتاما» بمئات السنين كان نساك الهند يتغنون بمضامين النشيد المرهوب الذى ترجمه ماكس موللر إلى الإنجليزية وجاء فيه عما كان قبل أن كان أو يكون :

«حينذاك لم يكن ما وجد أو ما لم يوجد ، ولم يكن ما تثبته وما لا تنفيه .
«لا أجواء ولا سماء وراء الأجواء» .
«وماذا عساها تنطوى عليه ؟ أين كانت وأين قرارها ؟ أهى هاوية الماء التى ليس لها من قرار ؟» .
«لم يكن موت : فلم يكن خلود»
«لم يكن ما يموت فلم يكن ما ليس يموت»

«ولم يكن ثمة نهار ولا ليل . ولم يكن إلا «الأحد» يتنفس حيث لا أنفاس . ولا شيء سواه»

«وكان البدء فى ظلام : عليهم بلا ضياء» .

«ومن البذرة فى تلك القشرة «الأحد» بحرار الحياة» .

«وانتصر الحب حين نبتت البذرة من لباب العقل السرمدى ، وناجى الشعراء قلوبهم فتبينوا بالحكمة ما هو مما ليس هو . فقد نفذ شعاع القلب خلال ما هنالك ، فماذا نظروا فوق الأحد وماذا نظروا دونه ؟ كل ما هنالك حملة لبذور . قوى : قوة من أدنى ومشيئة من أعلى . ولا أحد يدرى . ولا من يعلم من أين جاء ما جاء . فإنما جاءت الأرباب بعد ذلك . فمن إذن يعلم ما جرى ؟ أهو الذى حدثت منه الخليقة ؟ لعل الذى يعرفه «أحد» واحد فى أعلى عليين . ولعله لا يدرى كذلك ..

وقبل «جوتاما» آمن البراهميون بالدورة فى وجود الكون والدورة فى وجود الإنسان . فالكون يتجدد حلقة بعد حلقة ، والإنسان يتنقل فى جسد بعد جسد ، وسلسلة الأكوان ليس لها انتهاء ، وسلسلة الحياة الإنسانية قد تنتهى إلى السكينة أو الفناء .

فالبوذية إنما قامت على أساس البرهمية فى كل عقيدة من عقائد الأصول . وإنما تميزت البوذية بتبسيط العقائد لطبقات من الشعب غير طبقات الكهان ، فأخرجتها من حجابها المكنون فى المحاريب إلى المدرسة والبيت وصفوة المريدين ، ولا تعتبر البوذية إضافة فى صميم العقائد الدينية بل إضافة فى آداب السلوك وفلسفة الحياة ، وإضافة فى عرض الآراء على غير المستأثرين بها قديما من سدنة الهيكل والمحراب .

وخلاصة الفلسفة التى أتى بها البوذا جوتاما هى تقريره هذه المبادىء الأربعة وهى :

«أولا» أن هناك عذابا وشقاء ، و «ثانيا» أن هناك سببا للعذاب والشقاء ، و«ثالثا» أن هذا السبب قابل للزوال ، و «رابعا» أن وسيلة الانتهاء إلى هذه الغاية موجودة لمن يختار .

أما سبب الشقاء فهو الجهل الذى جعلنا نتعلق بالأوهام وننسى لباب الأمور ، أو نتعلق بالعرض ونعرض عن الجوهر الأصيل .

والعرض هو كل ما يزول ويتغير ، وهو من شر وفساد . وكل ما نحسه هو عرض تشمله لعنة الزوال . فما من شيء ثم «يكون» بل كل شيء يصير ولا يكف عن التغير .

أو كما قال : «إن الناس يؤمنون بالثنائية ، فيؤمنون بأن الشيء إما كائن وإما غير كائن . ولكن الناظر إلى الأمور بعين الصدق يعلم أن الرأيين طرفان متطرفان ، وأن الحقيقة وسط بين الطرفين» .

وعلى هذا النحو ينكر البوذا وحدة «الشخصية الإنسانية» لأنها لا تتجاوز أن تكون تلاحقا مستمرا للأحاسيس يبدو لنا كأنه حزمه مضمونة فى كيان واحد . ومفسروه فى العصر الحديث يمثلون لذلك بشروط الصور المتحركة الذى يلوح لنا شيئا واحدا وهو خطفة بعد خطفة من الألوان والظلال .

وإذا كان الشقاء فى التطرف بالحس إلى النقيضين ، فالخلاص من الشقاء لا يتأتى بغير الاعتدال بين كل طرفين ، وبهذا نميط عنا غشاوة الخداع الذى يتراءى على ظاهر الأشياء للنفاذ إلى ما وراءها من سر الوجود .

فلا استغراق فى إرضاء الحس ولا استغراق فى قمعه وتجريده ، بل توسط بين الغايتين فى أمور الحياة الثمانية ، وهى الفهم والعزم والكلام والسلوك والمعيشة والعمل والتأمل والفرح .

فالفهم طرفاه التصديق بكل ما يقال وإنكار كل ما يقال . والوسط بينهما التمييز بين الباقى والزائل والظاهر والباطن والثابت والذى ليس له ثبوت .

والعزم طرفاه التهافت والإهمال . والوسط بينهما إرادة الحكمة متى تبين السبيل إليها بالفهم الصحيح .

والكلام منه المهجور ومنه المطروق . والوسط بينهما قول الصدق وصون اللسان عن العيب والنميمة والمحال .

والسلوك طرفاه المحاباة مع الغرض والإجحاف مع الغرض والوسط قوام بين الغرضين لا ينقاد لهذا ولا لذاك .

والمعيشة الصالحة قوامها أن يتخير الإنسان رزقا حلالا يتورع فيه عن التكسب بما يضر الآخرين .

والعمل الصالح أن يعرف ما يبتغيه ويقيس طاقته على مراده ويلتزم فى كل ما يريد جادة الرشد والحكمة والإنصاف والتأمل الصالح سلام العقل وصفاء البصيرة ونبذ الوهم والعكوف على الحق البرىء من النزعات .

والفرح الصادق هو فرح الرضوان الذى يتاح للإنسان فى هذه الحياة فيبلغ به ملكوت «النرفانا» الأرضية فى انتظار النرفانا الصمدية ، وهى السكينة أو الفناء ، وبينها وبين العدم فرق كبير . لأنها وهى وجود يفنى فى وجود ، ويفسرها بعض العصريين من أذكياء البوذيين بفناء ألوان الطيف فى البياض الناصع الذى ليس له لون ، وهو ملتقى جميع الألوان .

وبهذه الآداب ينجو الإنسان من رباط ذلك الدولاب الدائر بالولادة والموت والتجدد فى حياة بعد حياة وجثمان وراء جثمان ، فيدخل فى «النرفانا» ولا يولد بعد ذلك ولا يموت .

وحكمه فى هذا المصير حكم الأرباب والملائكة وحكم السماوات والأرضين . فكلها خاضع لقانون القضاء والقدر الذى لا فكاك منه لموجود ، وكلها عرضة للتفكير والتطهير والتحول والتغيير ، ثم للذهاب فى غمرة الفناء الأخير .

وموضع التناقض فى هذه الفلسفة أنها تنكر «الشخصية الإنسانية» ولا تعترف بالذات أو بالروح وهى مع هذا تؤمن بتناسخ الأرواح وثبوت شيء فى الإنسان يبقى على التنقل بين الأجساد والدورات .

وأنها تؤمن بالكل أو «المطلق» الصمدى الوجود ، ثم تنفى عنه الذات كما تنفيها عن الإنسان . مع أن الكل بغير ذات لا يكون كلا بمعنى من معانى الكلمة ولكنه شتات من أجزاء متفرقات .

وعلينا أن نحترس من مغالاة الشراح الأوربيين بهذه الفلسفة البوذية . لأنهم يتعصبون لكل منسوب إلى الآرية على اعتبارها عنصر الأوربيين الأقدميين والمعاصرين .

فقد رفعوها فوق قدرها بلا مراء ، وزعموا أنها «جرأة العقل الكبرى» فى مواجهة المشلكة الكونية ، وأنها الخطوة المقتحمة التى لم يذهب وراءها ذو عقيدة فى مطاوح التأمل والإقدام .

لكنها لا تحسب من الجرأة العقلية بوصف من الأوصاف ، فما هى إلا جرأة حسية فى أقصى ما تطوحت إليه من الفروض والأظانين ، وما البوذية كلها إلا تململا من وطأة الحس والجسد ، ولا سعادتها القصوى إلا ضيقا بالحس وهربا منه إلى الفناء أو «اللاوعى» على أحسن تقدير .

والمحسوس عندها شامل للمعقول ، والكائن بحق الحس عندها شامل للكائن بحق العقل وحق الوعى وحق الذات .

والآلهة عندها تأتى فى المرتبة التالية بعد مرتبة الأكوان وما ارتفعت الأكوان عندها إلى هذه المرتبة إلا بأنها هى المحسوس ، وهى أول ما يفاجئنا قبل أن نفكر وقبل أن نتأمل وقبل أن ندين باعتقاد .



الصـــين

أما الصين فإنها – كالمنتظر من أمة فى ضخامتها وكثرة شعوبها وترامى أطرافها – قد اختبرت جميع أنواع العبادات من أدناها إلى أرقاها .

ولكنها – على كثرة العبادات التى دانت بها – لا تحسب من أمم الرسالات الدينية كمصر وبابل والهند وفارس وبلاد العرب وفلسطين . لأنها لم تخرج للعالم قيما دينية تلقاها منها ، وهى باصطلاح التجارة تحسب من الأمم المستنفذة فى مسائل الديانات . لأنها أخذت من الخارج قديما وحديثا عقائد البوذية والمجوسية والإسلام والمسيحية ولم تعط أمة عقيدتها ، مع استثناء اليابان التى أخذت عنها نحلة كنفشيوس .

وأهل الصين لا يخوضون كثيرا فى مباحث ما وراء الطبيعة ، ويوشك أن يكون التدين بينهم ضربا من أصول المعاملة وأدب البيت والحضارة .

فأشيع العبادات بينهم عبادة الأسلاف والأبطال ، وأرواح أسلافهم مقدمة بالرعاية على جملة الأرواح التى يعبدونها ويمثلون بها عناصر الطبيعة أو مطالب المعيشة ، ولا يقدر الصينى قربانا هو أغلى فى قيمته وأحب إلى نفسه من قربانه إلى روح سلفه المعبود ، وهو يحتوى الأغذية والأشربة والأكسية والطيوب ، ومنهم من يحرق ورق النقد هبة للروح التى يعتقدون أنها تحتاج إلى كل شيء كانت تحتاج إليه وهى فى عالم الأجساد .

والخير والشر عندهم هو ما يرضى الأسلاف أو يسخطهم من أعمال أبنائهم . فما أرضى السلف فهو خير وما أسخطهم فهو شر . وقد يختارون فردا من أفراد الأسرة ينوب عن جده المعبود فيطعمونه ويكسونه ويزدلفون إليه ويحسبون أن روح الجد هى التى تتقبل هذه القرابين فى شخص ذلك الحفيد .

وتتمشى عبادة العناصر الطبيعية جنبا إلى جنب مع عبادة الأسلاف والأبطال . فالسماء والشمس والقمر والكواكب آلهة معبودة أكبرها إله السماء «شانج تى» ويليه إله الشمس فبقية الأجرام السماوية فالعناصر الأرضية .

وهم يتقربون إلى «شانج تى» بالذبائح ويبلغون صلواتهم بإشعال النار على قمم الجبال ، فيعلم الإله – مما أودعه الكاهن دواخينها – فحوى الرسالة التى يرفعها إليه عباده ، ولا يحسنون الترجمة عنها كما يحسنها الكهان .

وإله السماء هو «الإله» الذى يصرف الأكوان ويدبر الأمور ويرسم لكل إنسان مجرى حياته الذى لا محيد عنه . وإنما يداول تركيب الوجود من عنصرين هما «ين» عنصر السكون و «يانج» عنصر الحركة . وقد يفسر عنصر السكون بالراحة والنعيم وعنصر الحركة بالشقاء والعذاب . فهما بهذه المثابة يقابلان عنصرى الخير والشر وإلهى النور والظلام فى الأديان الثنائية .

وقد امتزجت عبادة الأسلاف بعبادة العناصر الطبيعية فى القرن العاشر حين تسمى عاهل الصين باسم «ابن السماء» . ويقال أنه استعار الفكرة من كاهن يابانى أراد أن يزدلف إليه فعلمه مراسم تأليه الميكاد فى بلاده . فنقلها العاهل إلى بلاط الصين .

وأراد الفيلسوف «شوهسى» فى القرن الثانى عشر أن ينشىء بوذية صينية توافق مذهب بوذا فى أمور وتخالفه فى أمور ، فدعا إلى دين لا إله فيه ولا خلود للروح ، ووضع «لى» موضع «كارما» الهندية أو القانون أو القضاء والقدر . وسمى دولاب الزمن «تايشى» لأنه هو المحرك لجميع الكائنات ، وجعل القانون والدولاب والمادة أو «ووشى» قوام العالم ظاهرة وخافية . فالمادة تحد من القانون ، والقانون خالد لا وعى له ولا يسمع ولا يجيب ، وإنما ينشأ الوعى أو الإدراك فى الإنسان من قدح القانون للمادة كما ينقدح الحجر من الزناد ، فيخرج الشرر ثم ينطفىء فيموت . وتزول الأرواح كما تزول الأجساد متى «نضجت» كما تنضج الثمرة فى أجلها المعلوم . وقد يبطىء النضج فيطول بقاء الروح فهى إذن طيف أو شبح ، كأنها الثمرة فى حالة العفن والإهمال .

وليس لأهل الصين رسل وأنبياء بل لهم معلمون ومربون . فاسم كنفشيوس أشهر هؤلاء المعلمين «كنج فو» وأضيفت إليه تسى أى المعلم . وكذلك «لاو» الذى ولد قبله ولم يشتهر فى خارج الصين مثل اشتهاره يعرف بلاوتسى أى المعلم لاو . وكلاهما يبشر بالحلم والصبر والبر بالوالدين والعطف على الأقربين والغرباء . والفرق بينهما هو فرق فى الخلق والمزاج وليس بفرق فى العقيدة والإيمان . فلاو يقول : «من كان طيبا معى فأنا طيب معه ، ومن أساء إلى فأنا طيب معه كذلك . فلنجز السيئة بالحسنة ولنعمل الطيب على كل حال» أما كنفشيوس فهو يوصى بأن نقابل السيئة بالعدل وأن نقابل الإحسان بالإحسان .

ولما مات كنفشيوس «٤٧٨ ق . م» أقاموا له الهياكل وعبدوه على سنتهم فى عبادة أرواح الأسلاف الصالحين ، وأوشكوا أن يتخذوا عبادته عبادة «رسمية» أى حكومية

على عهد أسرة هان فى القرن الثانى قبل الميلاد ، وأوجبوا تقديم القرابين والضحايا لذكراه فى المدارس ومعاهد التعليم ، وكانت هياكله فى الواقع بمثابة مدارس يؤمها الناس لسماع الدروس كما يؤمونها لأداء الصلاة . ولم تزل عبادته قائمة إلى العصور المتأخرة بل إلى القرن العشرين . فخصوه فى سنة ١٩٠٦ بمراسم قربانية كمراسم الإله الأكبر «شانج تى» إله السماء لأنه فى عرفهم «ند السماء» ومن لم يؤمن اليوم بربوبيته من الصينيين المتعلمين فله فى نفسه توقير يقرب من التأليه ، وقد جعلوا يوم ميلاده — وهو السابع والعشرون من شهر أغسطس — عيدا قوميا يحجون فيه إلى مسقط رأسه ، وينوب عن الدولة موظف كبير فى محفل الصلاة أمام محرابه .

وشعائر الدين بين أهل الصين هى شعائر الطريق أو شعائر «السلوك» وفرائض التهذيب والتثقيف ، ومحورها الحلم والسلم والتحذير من العنف والغضب والإفراط والإسراف . وليس فى تدين الصين مغالاة ولا حماسة ولا سورة من سورات الغيرة القوية والتعصب العنيف ، بل ليس شىء من ذلك فى معرض من معارض الروح القومى التى تعبر عنها الثقافة أو الفن أو الحكمة أو قواعد الأخلاق . لأن الدعة سمة عامة لمزاج القوم أو «روح الأمة» . وهم متفائلون قلما يحنقون على الحياة ولا على الأحياء ، وغالب الرأى بين حكمائهم أن الإنسان طيب بالفطرة وأن الحياة ترضى من لا يسرف فى تقاضيها ويلحف فى الطلب عليها . ولا تأتى الحماسة الدينية إلا حين يمتحن الإنسان بالشدة البالغة والحيرة الثائرة فيندفع إلى غاية الإصرار ، وينقلب من ضميره إلى أعمق الأغوار . ولا شك أن شعور النفس «بالقدرة الإلهية» يتوقف على هذه الحالات التى تتناهى إليها قدرة الإنسان . فلا جرم «يتوسط» أهل الصين فى عقائدهم فيخلو إيمانهم بالإله من ذلك العمق الذى يغوص إليه الإنسان كلما جاشت نفسه بقوة الشعور .

ويظهر أن بيئة الصين لم تواجه أبناءها بالعقد النفسية ولكنها واجهتهم بتقلبات العناصر الطبيعية التى تعودت الشعوب قديما أن تروضها بالسحر والكهانة ، فجار نصيب الإيمان بالسحر على نصيب الإيمان بالدين ، وذاع عن أهل الصين — من ثم — أنهم أقدر أمة على تسخير الطبيعة بالطلاسم والأرصاد .

وموقف اليابان من الرسالة الدينية كموقف الصين على الإجمال . فقد تشابهت عقائدهم فى أصولها وعبدوا الأرواح والأسلاف والعناصر الطبيعية ، واستعاروا البوذية والإسلام والمسيحية على تفاوت فى عدد الأتباع من كل دين ، ومزجوا ديانة الشمس

بديانة الأسلاف . فلا مخافة بينهم فى هذا بإفراط أهل اليابان فى تأليه صاحب العرش واعتدال أهل الصين فى تقديسه كاعتدالهم فى جميع الشئون .

وإذا كان لأهل اليابان سمة خصوصية فى العبادات فهى أنهم اختاروا ربة أنثى لعبادة السلف الأعلى حين وحدوا الأسلاف فى أكبرها وأعلاها . وتلك الربة هى «اميتراسوا — أموكامى» التى لا تزال معبودة إلى اليوم .

ويؤخذ من الأساطير اليابانية أنها كانت ربة الغزاة الذين أغاروا فيما قبل التاريخ على جزيرة كيوشو وأخضعوا أهلها وطردوهم منهزمين إلى الجبال وكأن أهل كيوشو الأولون يعبدون إله الريح والمطر «سوسا — نو — وو» فهبط هذا الإله بهزيمتهم إلى المرتبة التالية لمرتبة الربة السلفية . ثم انعقدت الوئام بين الفريقين بعد تناسى الإحن والترات وامتزاج القبائل الغازية والمغزوة ، فأصبح الإلٰهان أخوين وأصبحت «أميتراسو» هى كبرى الأخوين .

ولا يعتقد اليابانيون أن هذه الربة خلقت الكون أو خلقت الإنسان ، لأنهم يعتقدون أن عهدها قد سبقته عهود مديدة تنازع فيها الأمر عشرات الألوف من الأرباب ، وهذه أرباب عندهم هى بمثابة الأرواح والملائكة والجنة والشياطين من عناصر الخير والشر عند الأمم الكتابية . ويسمون الواحد منها «كامى» .. وهى كلمة تطلق على كل رائع خارق للعادة بالغ فى القوة أو الجمال . ثم استسلمت هذه الأرباب بعد كفاح طويل وصار الأمر إلى الربة الكبرى برضوان من خالق السماوات والأرضين .

أما الخلق فهو منسوب عندهم إلى إله السماء «أزاناجى — نوميكوتو» وزوجته وأخته إلهة الأرض «أزانامى — نوميكوتو» . فولدا جزر اليابان وألقحاها ببذور الآلهة وجاء أبناء اليابان الآدميون من سلالة الآلهة .. فكلهم فى النسب الأعلى — وليس الميكاد وحده — إلهيون .

وفى إحدى الروايات الأسطورية أن ربة الأرض احترقت وهى تضع إله النار فجرد رب السماء سيفه وضرب به إله النار ، فانبعثت من وميض سيفه ومن ضرباته رهط من أرباب الزوابع والبروق والرعود . ولم ترجع الأرض إلى خصبها إلا بعد شفاء ربتها وخروجها من هاوية الظلام لتلد الماء والطمى وعناصر الزرع والحياة .

وينسبون الخلق فى رواية أخرى إلى «أزاناجى» وحده وهو يبحث عن رفيقة صباه .. فمن عينه اليسرى خلقت الشمس ومن عينه اليمنى خلق القمر ، ومن عطسته خلق

«سوسا – نو – وو» رب الرياح والأمطار . ولكنه أعجب من بين أبنائه بالشمس دون شقيقيها فخلع عليها عقدا يتلألأ بالجواهر وبوأها أرفع عرش فى السماء .

فالديانة اليابانية الأصيلة شمسية سلفية جمعت معنى التوحيد أولا فى إله السماء حيث تصوره أبا للخليقة بمفرده أو مشاركة زوجه ، ثم جمعتهما فى الربة الواحدة على اعتبارها ربة مختارة بين أرباب .



فـــــارس

لعل تاريخ الديانة الفارسية القديمة أهم التواريخ الدينية بين الأمم الأسيوية ، لتوشج القرابة بينه وبين الديانات الهندية والطورانية والبابلية واليونانية ، وارتباطه بالتواريخ السابقة له واللاحقة به واقتباس الديانة الفارسية من غيرها واقتباس غيرها منها ، وتقدم الفكرة الإلهية على يد زرادشت صاحب الشريعة القومية فى بلاد فارس وأرفع الأعلام شأنا بين دعاة المجوسية من أقدم عصورها إلى أحدثها .

فالفرس الأقدمون من السلالة الهندية الجرمانية ، وموقع بلادهم قريب من دولة بابل ، قريب من أقاليم الطورانيين ، قريب من مسالك الحضارة بين المشرق والمغرب ، وقد تلاقت حضارة فارس وحضارة مصر فى السلم والحرب غير مرة ، وانقضى زمن طويل على الدنيا المتحضرة وهى تقرن بين المجوسية وبين الحكمة أو العلم بأسرار الطبيعة والسيطرة عليها بالسحر والمعرفة الإلهية . وكان لليهود وأبناء فلسطين وأمم العرب علاقات قديمة بالدولة الفارسية تارة والدولة البابلية تارة أخرى . فاتصل من ثم تاريخ المجوس بتاريخ اليهود والمسيحيين والمسلمين .

فالأقدمون من الفرس يلتقون مع الهند فى عبادة «مترا» إله النور وتسمية الإله بالـ «أسورا» أو الـ «أهورا» وإن اختلفوا فى إطلاقه على عناصر الخير والشر .. فجعله الفرس من أرباب الخير والصلاح وجعله الهند من أرباب الشر والفساد .

والبابليون عرفوا عبادة «مترا» فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد ورفعوه إلى المنزلة العلية بين الآلهة التى تحارب قوى الظلام .

واستعار الفرس من البابلين كما أعاروهم ، فأخذوا منهم سنة التسبيع فى عدد الآلهة ، وجعلوا أورمزد على رأس سبعة من أرباب الحكمة والحق وقوى الطبيعة وأنواع المرافق والصناعات .

ولم تخل الديانة المجوسية من عقائد الطورانيين ، لأن «زرادشت» عاش بينهم زمنا وبشرهم بدينه فاضطر إلى مجاراتهم فى عبادتهم ليجاروه فى عبادته ، وأدخل أربابا لهم فى عداد الملائكة المقربين .

ويعتقد المجوس فى بعض أساطيرهم أن «زروان» أبو الإلهين إله النور والظلام . ولعل «زروان» هذا صنو لإله البابليين «نون» أو القدر الذى يتسلط على الآلهة كما يتسلط على المخلوقات .

وقد آمن المجوس بالعالم الآخر كما آمن به المصريون ، وآمنوا كذلك بالثواب والعقاب فى الدار الآخرة ، ولكنهم قالوا بقيامة الموتى ونهاية العالم وبعث الأرواح للحساب فى يوم القيامة .. ولعلهم جمعوا بذلك بين عقيدة الهند فى نهاية العالم وعقيدة المصريين فى محاسبة الروح ووزن أعمالها فى موقف الجزاء .

و لم يكن اليهود يتكلمون عن «الشياطين» قبل السبى أو قبل الإقامة فيما بين النهرين فتكلموا عن الشيطان بعد أن شبهوه «بأهرمان» الذى يمثل الشر والفساد عند المجوس .

وفى الكتب المسيحية أن حكماء المجوس شهدوا مولد السيد المسيح وعلموا بنبئه فاهتدوا إليه بنجم فى السماء .

وذكر أفلاطون زرادشت فى كتاب «السيبادس» فسماه زرادشت بن أورمزد ، وقال بلينى فى تاريخه الطبيعى أنه المولود الذى ضحك يوم ولادته ، وقال ديوكريسستوم dio chrysostom أنه لا الشاعر هوميروس ولا الشاعر هزيود بلغا مبلغ زرادشت فى الإشادة بمجد «زيوس» رب الأرباب فى علياء مجده .

فتاريخ الديانة الفارسية عامة وتاريخ زرادشت خاصة على ارتباط وثيق بتواريخ العقائد الأسيوية وتورايخ بعض العقائد فى مصر واليونان .

ولكن «زرادشت» لا يعرف له تاريخ مفصل على التحقيق ، فالمراجع اليونانية ترده إلى القرن الستين قبل الميلاد ، والمراجع العربية ترده إلى ما قبل الإسكندر بنحو مئتين وسبعين سنة . فهو على هذا قد ولد حوالى سنة ٦٦٠ قبل الميلاد وهو أصح التقديرات ، وقد إعتمده الثقات الباحثون فى تاريخه فرجحوا ، كما رجح كاسارتللى وجاكسون أنه ولد سنة ٦٦٠ ومات سنة ٥٨٣ قبل الميلاد .

ويقول الشهرستانى أن أباه من أذربيجان وأمه من الرى ، ويكاد يتفق المؤرخون على أنه قد ولد فى الناحية الغربية الشمالية من البلاد الفارسية على شاطئ نهر يسمونه فى الكتب المجوسية داريزا ويعرف أخيرا باسم أراس .

ويزعم بعض مؤرخيه أن اسمه مركب من كلمتين فى اللغة القديمة معناها معاكس

الجمل ، لأنه كان فى صباه يعبث بالجمال ، ويجعلون لهذه التسمية شأنا فى وصاياه العديدة بالإشفاق على الحيوان ، كأنه يكفر بذلك عن قسوته عليه فى صباه .

وخلاصة ما جاء به «زرادشت» من جديد فى الديانة أنه أنكر الوثنية وجعل الخير المحض من صفات الله ونزل بإله الشر إلى ما دون منزلة المساواة بينه وبين الإله الأعلى ، وبشر بالثواب وأنذر بالعقاب ، وقال بأن خلق الروح سابق لخلق الجسد ، وحاول جهده أن يقصر الربانية على إله واحد موصوف بأرفع ما يفهمه أبناء زمانه من صفات التنزيه .

وليست المجوسية كلها من تعليم زرادشت أو تعليم كاهن واحد من كهان الأمة الفارسية . فقد سبقه الفرس إلى عقائدهم فى أصل الوجود وتنازع النور والظلام ، ولكنه تولى هذه العقائد بالتطهير وحملها على محمل جديد من التفسير والتعبير .

فالمجوس كانوا يعتقدون أن هرمز وأهرمن مولودان لإله قديم يسمى زروان ويكنى به عن الزمان . وأنه اعتلج فى جوفه وليدان فنذر السيادة على الأرض والسماء لأسبقهما إلى الظهور ، فاحتال أهرمن بخبثه وكيده حتى شق له مخرجا إلى الوجود قبل «هرمز» الطيب الكريم ، فحقت لأهرمن سيادة الأرض والسماء ، وعز على أبيها أن ينقض نذره ، فأصلحه بموعد ضربه لهذه السيادة ينتهى بعد تسعة آلاف سنة . ويعود الحكم بعده لإله الخير خلدا بغير انتهاء ، ويؤذن له يومئذ فى القضاء على إله الشر وتبديد غياهب الظلام .

وزعموا أن مملكة النور ومملكة الظلام كانتا قبل الخليقة منفصلتين ، وأن هرمز طفق فى مملكته يخلق عناصر الخير والرحمة واهرمان غافل عنه فى قراره السحيق ، فلما نظر ذات يوم ليستطلع خبر أخيه راعه اللمعان من جانب مملكة أخيه فأشفق على نفسه من العاقبة وعلم أن النور يوشك أن ينتشر ويستفيض فلا يترك له ملاذا يعتصم به ويضمن فيه البقاء . فثار وثارت معه خلائق الظلام وهى شياطين الشر والفساد ، فأحبطت سعى هرمز وملأت الكون بالخبائث والأرزاء .. وران هذا البلاء على الكون حتى كانت معركة «زرادشت» فكان البشير بانتهاء زمان وابتداء زمان ، ولكنه لم يختم صراع العدوين اللدودين بل آذن بتحول النصر من صف إلى صف ، وتراجع الشر والظلام عن مملكة الخير والنور ، وسيدوم هذا الصراع أثنى عشر ألف سنة ، ينجم على رأس كل ألف منها بشير من بيت زرادشت فيعزز جحافل هرمز ويوقع الفشل

فى جحافل أهرمن ، وتنقضى المدة فينكص أهرمز على عقيبه مخلدا فى أسفل سافلين لا فكاك له أبد الأبيد من هاوية الظلمات وسجن المذلة والهوان .

وتدل تسمية الإلهين دلالة واضحة على انتقال الفكرة الإلهية طبقة فطبقة من صورة التجسيم إلى صورة التنزيه . فإن هرمز مأخوذ من «أهورا» بمعنى السيد ، و «مازداو» بمعنى الحكيم ، وأهرمن مأخوذة من «انجرو» بمعنى السيىء ومانيوش بمعنى الفكر والروح ، والمعنيان معا من عالم الفكر المجرد أو القريب من التجريد . ثم أصبحت كلمة أورمزد مرادفة لروح القدس وكلمة أهريمان مرادفة لروح الشر أو روح الأذى والفساد ، وقيل فى مجمل الأساطير المجوسية أن أهريمان إنما هو فكرة سيئة خطرت على بال زروان فكان منها إله الظلام .

ويخيل إلينا أن زرادشت كان خليقا أن يسمو بعقيدة المجوس إلى مقام أعلى من ذلك المقام فى التنزيه ، وأن يسقط بأهرمن من منزلة الند إلى منزلة المارد المطرود ، لولا أن وجود «أهرمن» كان لازما لبقاء الكهانة الفارسية فى عهود المحن والهزائم التى منيت بها الدولة وتجرعت فيها الأمة غصص الذل والانكسار . فلو قال الموابذة للمؤمنين بهرمز أنه هو الإله المتفرد فى الكون بالتصريف والتقدير لكفروا بدينهم وحاروا فى أمرهم ، ولكنهم يكبرون من قوة أهرمن ويجعلون انتصاره عقوبة للناس على تركهم للخيرات وحبهم للشرور ، ثم يبشرونهم بغلبة الإله الحكيم الرحيم بعد الهزيمة ، فتهدأ وساوسهم إلى حين .

على أن «زرادشت» قد استخلص من أخلاط المجوسية عقيدة وسطا بين العقيدة الوثنية الأولى والعقيدة الإلهية الحديثة ، سواء فى تصحيح الفكرة الإلهية أو مسائل الأخلاق ومسائل الثواب والعقاب .

فالله فى مذهب زرادشت موصوف بأشرف صفات الكمال التى يترق إليها عقل بشرى يدين على حسب نشأته بالثنائية وقدم العنصرين فى الوجود .

فالخير عند زرادشت غالب دائم ، والشر مغلوب منظور إلى أجل مسمى ، ومازال «أهرمن» يهبط فى مراتب القدرة والكفاية على هذا المذهب حتى عاد كالمخلوق الذى ينازع الخالق سلطانه ، ولا محيص له فى النهاية من الخذلان .

وفى «الزندفستا» يقول زرادشت أنه سأل هرمز : «يا هرمز الرحيم ! صانع العالم المشهود . يا أيها القدس الأقدس : أى شىء هو أقوى القوى جميعا فى الملك والملكوت» .

فقال هرمز : «أنه هو اسمى الذى يتجلى فى أرواح عليين . فهو أقوى فى عالم الملكوت»

فسأله زرادشت أن يعلمه هذا الاسم فقال له أنه «هو السر المسئول» وأما الأسماء الأخرى فالاسم الأول هو «واهب الأنعام» والاسم الثانى هو المكين ، والاسم الثالث هو الكامل ، والاسم الرابع هو القدس ، والاسم الخامس هو الشريف ، والاسم السادس هو الحكمة ، والاسم السابع هو الحكيم ، والاسم الثامن هو الخبرة ، والاسم التاسع هو الخبير ، والاسم العاشر هو الغنى ، والاسم الحادى عشر هو المغنى ، والاسم الثانى عشر هو السيد ، والاسم الثالث عشر هو المنعم ، والاسم الرابع عشر هو الطيب ، والاسم الخامس عشر هو القهار ، والاسم السادس عشر هو محق الحق ، والاسم السابع عشر هو البصر ، والاسم الثامن عشر هو الشافى ، والاسم التاسع عشر هو الخلاق ، والاسم العشرون هو «مزدا» أو العليم بكل شيء .

وقد حرم زرادشت عبادة الأصنام والأوثان وقدس الناس على أنها هى أصفى وأطهر العناصر المخلوقة ، لا على أنها هى الخلاق المعبود . وقال أن الخلائق العلوية كلها كانت أرواحا صافية لا تشاب بالتجسيد ، فخيرها الله بين أن يقصيها من منال «أهرمن» أو يلبسها الجسد لتقدر على حربه والصمود فى ميدانه ، لأن عناصر الفساد لا تحارب بغير أجساد . فأبت أن تعتصم بمعزل عن الصراع القائم بين هرمز وأخيه ، واختارت التجسد لتؤدى فريضة الجهاد فى ذلك الصراع .

ويتخيل زرادشت «هرمز» أو أورمزد أو «أهورا مازدا» أو يزدان — على اختلاف اللهجات فى نقطة — مستويا على عرش النور محفوفا بستة من الملائكة الأبرار ، وتدل أسماؤهم على أنهم صفات إلهية كالحق والخلود والملك والنظام والصلاح والسلامة ، ثم استعيرت لها سمات «الذوات» بعد تداول الأسماء أو تداول الأنباء عما تفعله وما تؤمر به وما تتلقاه من وحى الله .

وتفيض أقوال «زرادشت» كلها باليقين من رسالته واصطفاء الله إياه للتبشير بالدين الصحيح والقضاء على عبادة الأوثان . ومن أمثلة هذا اليقين قوله : «أنا وحدى صفيك الأمين ، وكل من عداى فهو عدو لى مبين» . وأن الله أودع الطبائع عوامل الخير جميعا ، فإن هى حادت عن سواء السبيل كان إرسال الرسل للتذكير والتحذير آخر حجة لله على الناس . وأن زرادشت هو هذه الحجة التى أبرزها الله إلى حيز الوجود لتهدى من

ضل وتذكر من غفل وتستصلح من فيه بقية للصلاح ، وكلما انقضى ألف عام برز إلى حيز الوجود خليفة له من سلالته ، ولكن الأرواح التى تحف بالعرش هى التى تحمل بذرته إلى رحم عذراء تلهمها تلك الأرواح أن تتطهر فى تلك الساعة بالماء المقدس فى عين صافية مدخرة فى ناحية من الأرض ليومها الموعود .

ويتخيل زرادشت أنه يناجى هرمز ويسمع جوابه ويسأله سؤال المتعلم المسترشد لمرشده وهاديه . فيناديه : رب ! هب لى عونك كما يعين الصديق أخلص صديق .. ويسأله رب ! ألا تنبئنى عن جزاء الأخيار ؟ أيجزون يا رب بالحسنة قبل يوم المعاد ؟ أو يسأله : من أقر الأرض فاستقرت ورفع السماء فلا تسقط ؟ ومن خلق الماء والزرع ؟ ومن ألجم للرياح سحب الفضاء وهى أسرع الأشياء ؟ .

ولا يبعد أنه كان من أصحاب الطبائع التى تغيب عن الوعى أو تسمع فى حالة وعيها أصواتا خفية من هاتف ظاهر أو محجوب ، كما روى عن سقراط وأمثاله من الموهوبين والملهمين .

ورواية الخليقة فى مذهب زرادشت أن هرمز خلق الدنيا فى ستة أدوار . فبدأ بخلق السماء ، ثم خلق الماء ، ثم خلق الأرض ، ثم خلق النبات ، ثم خلق الحيوان ، ثم خلق الإنسان .

وأصل الإنسان رجل يسمى «كيومرت» قتل فى فتنة الخير والشر فنبت من دمه ذكر يسمى ميشة وأنثى تسمى ميشانة ، فتزوجا وتناسلا وساغ من أجل ذلك عند المجوس زواج الأخوين .

ويفرق المجوس بين الخلائق جريا على مذهبهم فى اشتراك الخلق بين خالق الطيبات وخالق الخبائث ، أو بين إله النور وإله الظلام . فالأحياء النافعة من خلق أهرمن كالثور والكلب والطير البرىء ، والأحياء الضارة من خلق أهرمن كالحية وما شابهها من الحشرات والهوام .

والناس محاسبون على ما يعملون . فكل ما صنعوه من خير أو شر فهو مكتوب فى سجل محفوظ . وتوزن أعمالهم بعد موتهم فمن رجحت عنده أعمال الخير صعد إلى السماء ومن رجحت عنده أعمال الشر هبط إلى الهاوية ومن تعادلت عنده الكفتان ذهب إلى مكان لا عذاب فيه ولا نعيم ، إلى أن تقوم القيامة ويتطهر العالم كله بالنار المقدسة فيرتفعون جميعا إلى حضرة هرمز فى نعيم مقيم .

وتوزن الأعمال عند قنطرة تسمى قنطرة «شنفاد» تتوافى إليها أرواح الأبرار والأشرار على السواء بعد خروجها من أجسادها . فيلقاها هناك «رشنوه ملك العدل وميترا رب النور وينصبان لها الميزان ويسألانها عما لديها من الأعذار والشفاعات» ثم يفتحان لها باب النعيم أو باب الجحيم .

ونعيم المجوس من جنس الحسنات التى تجزى بذلك النعيم . لأن المجوس لا يستحبون الزهد فى الحياة ولا يصدفون عن المتاع المباح . فمن عاش فى الدنيا عيشة راضية وكسب رزقه بالعمل الصالح وأنشأ أبناءه نشأة حسنة فجزاؤه فى النعيم رغد العيش وجمال السمت وطيب المقام بين الأقرباء والأصفياء ، ويسقى من لبن بقرة مقدسة درها غذاء الخلود ومن كسب رزقه من السحت والحرام فجزاؤه فى الجحيم عيشة ضنك وألم كألم الجوع والعرى والذل والاغتراب عن الأحباب .

وهذه الخلاصة ترسم لنا اتجاه مذهب «زرادشت» ولكنها لا ترسم لنا شعب المجوسية التى يشتبك بها هذا المذهب فى مواضع ويفترق عنها فى مواضع أخرى . وقد أجمل الشهرستانى بيان هذه المذاهب فى كتابه الملل والنحل ، وهو أيسر المراجع فى هذا الموضوع .

ولم تختم المذاهب المتجددة فى المجوسية بمذهب زرادشت وتفسيراته المتعددة . بل بقيت هذه المذاهب تتجدد إلى ما بعد شيوع المسيحية بعد قرون : وأشهرها وأهمها فى تاريخ المقابلة بين الأديان ، مذهب مترا ومذهب مانى المعروف بالمانوية .

انتشر مذهب «مترا» فى العالم الغربى بعد حملات «بومبى» الآسيوية وتدفق الآسيويين من جنوده إلى حواضر سوريا وآسيا الصغرى . وأيده القياصرة لأنه كان يرفع سلطان الملوك إلى عرش السماء ، ويقول أن الشمس تشع عليهم قبسا من نورها وهالة من بركتها فيرمزون بعروشهم على الأرض إلى عرش الله فى عليين .

وشاع هذا المذهب بعض الشيوع فى القرن الثانى قبل الميلاد ، وقصر أتباعه على الذكور دون الإناث وجعل لهم درجات سبعا يرتقونها إلى مقام العارفين الواصلين رمزا إلى الدرجات التى تصعد عليها الروح بعد الموت من سماء إلى سماء ، حتى تستقر فى نهاية المرتقى عند حظيرة الأبرار .

ويحتفل بالمريد كلما انتقل من درجة إلى درجة فى وليمة يتناول فيها الخبز المقدس

ويمسح بالماء الطهور ، ولا يطلع بتلك الأسرار على التقليد ، ثم يترق فى معرفة السر الأعظم إلى أن يعرف كلمة الله الخالقة فى مقام العارفين الواصلين .

وأصل «مترا» قديم فى الديانة الآرية ، يدين به الهنود كما يدين به الفارسيون ، وقد هبط فى الديانة الزردشتية إلى مرتبة الملك الموكل بهداية الصالحين . ولكنهم جعلوه فى الديانة المقربة إله الشمس ورب الكون وخالق الإنسان وقاهر أهرمن بعد جلاد طويل . ولا يسبقه فى الوجود شيء غير «الأبد» أو «الزمان» أبى الأرباب عندهم وأبى كل موجود . ويمثلون مترا حين تجسد على الأرض مولودا من صخرة نائية فى مكان منفرد لم يعد بمولده أحد غير طائفة من الرعاة ألهموا معرفته فتقدموا إليه بالهدايا والقرابين ، ومضى بعد مولده فستر عريه بورق من شجرة التين ، وتغذى بثمرها حتى جاوز سن الرضاع .

وكان أهرمن يحاربه ويتعقبه بالكيد ويحبط كل عمل له من أعمال الخير والفلاح فأرسل مترا على الأرض طوفانا أغرقها ، ولم ينج معه إلا رجل واحد حمل آله وأنعامه فى زورق صغير وجدد على الأرض بعد ذلك حياة الإنسان والحيوان ، ثم طهر الأرض بالنار وتناول مع ملائكة الخير طعام الوداع وصعد إلى السماء ، حيث هو مقيم يتولى الأبرار بالهداية ويعينهم على النجاة من حبائل الشيطان .

وكان أتباعه يفردون لعبادته يوم الشمس أو يوم الأحد ، ويحتفلون بمولده فى الخامس والعشرين من ديسمبر لأنه موعد انتقال الشمس وتطاول ساعات النهار ، ويقيمون له عيدا سنويا فى اليوم السادس عشر من الشهر السابع فى تقويم الفرس القديم .. وقد كان المسيحيون الأولون يقابلون ذلك – بعد ظهور المسيحية وانتشارها – بتمجيد السيد المسيح فى الأيام التى كان عباد مترا ينصرفون فيها إلى تمجيد هذا الإله الشمسى القديم .

أما المانوية فهى مذهب مانى بن فاتك الذى يرجح أنه ولد فى أوائل القرن الثالث بعد الميلاد ، ومذهبه يخالف مذاهب المجوس الأقدمين فى زعمه أن آدم من خلق الشيطان لا من خلق الله .. وأن الشيطان أودعه كل ما استطاع أن يختلسه من نور السماء ليكفل له البقاء ، فلما بصر به الملائكة ولمحوا فيه قبس النور ذهبوا يستخلصونه من قبضة الشيطان ليرتفعوا به إلى العالم الذى هم فيه . ولا يزالون يعملون فى استخلاصه حتى يرجع إلى السماء آخر قبس من الضياء المسروق .. فيتجلى الله فى سمائه ومن حوله تلك الأرواح النورانية ، ويتخلى الملائكة الذين يحملون الدنيا عن حملهم فتتساقط كسفا

تلتهمها النيران تطهيرا لها من بقايا الرجس والمكيدة ، ويتم الانفصال يومئذ بين عالم النور وعالم الظلام .

قال الشهرستانى عن صاحب هذا المذهب «أنه أخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . حكى محمد ابن هارون المعروف بأبى عيسى الوراق وكان فى الأصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم : إن الحكيم مانى زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة ، وأنهما لا يزالا قويين حساسين سميعين بصيرين وهما مع ذلك فى النفس والصورة والفعل والتدبير متضادان ، وفى الخير متحاذيان ، تحاذى الشخص والظل ..» .

ثم ذكر أمثلة من الاختلاف بين جوهر النور وجوهر الظلمة فقال أن جوهر النور حسن فاضل كريم صاف نقى الريح حسن المنظر ، وإن جوهر الظلمة قبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر ، وأن أجناس النور خمسة أربعة منها أبدان والخامس روحها . فالأبدان هى النار والنور والريح والماء ، وروحها النسيم وأن أجناس الظلمة أربعة منها أبدان والخامس روحها والأبدان هى الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحها الدخان» .

وقد أصاب الشهرستانى حين قال أن هذه الثنوية هى ألزم سمات المذاهب المجوسية لأنها تتراءى فى كل مذهب منها بلا استثناء وهى كذلك أبقى ما بقى منها فى مجال التفكير ومجال الاعتقاد على السواء . لأننا نرى منها ملامح واضحة فى مباحث التفرقة بين العل والمادة ، ولا سيما مباحث حكماء اليونان .



بــابــل

والحضارة البابلية من أقدم الحضارات المروية فى التواريخ .

ويزعم المتشيعون للحضارة الشمرية التى ازدهرت فى أرض بابل قبل انتقال الساميين إليها أنها أقدم الحضارات البشرية على الإطلاق ، ولكنها على الأرجح نزعة من نزعات العنصرية التى تجعل بعض الكتاب الأوربيين يتجاوزون كل حضارة سامية إلى حضارة سابقة لها منسوبة إلى عنصر آخر من العناصر البشرية .. ولهذا يبالغون فى قدم الحضارة الشمرية وتقدير زمانها السابق لجميع الحضارات .

إلا أن الحضارة البابلية قديمة لاشك فى عراقتها على تباين الروايات .

وهى على قدمها لم يكتب لها أن تؤدى رسالة ممتازة فى تاريخ الوحدانية ، فكل ما أضافته إلى هذا التاريخ يمكن أن يستغنى عنه ولا تنقص منه بعد ذلك فكرة جوهرية من أفكار التوحيد والتقديس لأن الوحدانية تحتاج إلى « تركيز وتوحيد » لا يستتبان طويلا فى أحوال كأحوال الدولة البابلية . إذ كانت لها كهانات متعددة على حسب الحواضر والأسر المتابعة . وكانت الحواضر بمعزل عن البادية التى تترامى حولها وتنفرد بعقائدها وأساطيرها .. أما الأسر المالكة فقد كانت شمرية ثم أصبحت سامية تنتمى الى أرومات شتى فى الجزيرة العربية من الجنوب إلى الشمال .. وكانت أرض بابل فى وسط العمران الأسيوى مفتحة الأبواب على الدوام لما تقتبسه من عقائد الفرس والهنود والمصريين والعبريين ، وغير هؤلاء من أصحاب الديانات المجهولين فى التاريخ .

فلم تتوحد فيها العقيدة حول مركز دائم مطرد الاتساع والامتداد بعيد من طوارئ التغيير والتعديل . وكانت من ثم ذات نصيب فى الشريعة وقوانين الاجتماع أوفى من نصيبها فى تطور العقيدة الوحدانية على التخصيص .

ويستطاع الجزم بأن الرسالة البابلية فى الدين لم تتجاوز رسالة الديانة الشمسية السلفية .. فالغزوات التى تروى على الأرباب الأقدمين هى غزوات أبطال من الأسلاف الذين برزوا بملامح الآلهة بعد أن غابت من الأذهان ملامحهم الإنسانية ، ثم تلبست سيرتهم بظواهر الكون العليا فسكنوا فى مساكن الأفلاك ، وحملت الأفلاك أسماءهم ولا تزال تحمل بقية منها إلى اليوم .

فمردوخ اله الحرب هو كوكب المريخ ، وقد تغلب على تيمات ربة الأغوار المظلمة

فأخذ زوجها وخلائفها الأحد عشر وسلسلهم أسارى فى مملكته السماوية . فهم المنازل الاثنى عشر التى بقيت فى علم الفلك إلى اليوم .

وقد اتفق الساميون والشمريون على الأرباب الكبرى كإله النور الذى يسميه الساميون شمس ويسميه الشمريون « آنو » أو كالزهرة ربة الحب التى يسميها الساميون عشتار ويسميها الشمريون ننسيانة .. ولكن الأرباب البابلية أوفر عددًا من أن ينتظمها اتفاق بين قومين مختلفين ، لأنهم ارتفعوا بعددها إلى أربعة آلاف وقرنوا بها أندادا لها من الشياطين والعفاريت تبلغ هذا العدد أو تزيد .

و لم ينقض على هذه الأرباب وقت كاف لإدماج صغارها فى كبارها ثم فنائها جميعا فى أكبر الأرباب المشرفة على الكون ، أو فى رب واحد ينفرد بهذا الإشراف .. كأن الطواطم التى عبدتها القبائل والأسر لم يطل بها عهد التطور حتى يفعل بها فعله من التصفية والاستخلاص وإدماج والتوحيد . فجاءت الأرباب التالية ولاتزال الأرباب السابقة لها على عهدها من النفوذ والاستقرار .

ولهذا كانت سياسة الكون كما تخيلوها فى الأدوار الأولى أشبه بالجمهورية بل بالمشيخة القبلية . فكانوا يتخيلون أن الأرباب تجتمع كل سنة فى يوم الاعتدال الخريفى لتنظر فى السماء مقادير السنة كلها وتكتبها فى لوح محفوظ لا يمحى قبل نهاية العام . وكان الملك نفسه يتلقى سلطانه على الأرض عاما بعد عام فى مثل ذلك الموعد .. فيمثل الكهنة رواية الخلق ويشهدها الملك فردا من الأفراد .. ويتعمدون فى بعض مواقف التمثيل أن يهينوه ويستخفوا به ليقروا بذلك أنه فقد كل سلطان كان له على رعاياه فلا يعود إليه السلطان إلا بإذن جديد من « مردوخ » يتلقاه قبل ختام الرواية من يد حبر الأحبار .

و لم يؤثر عنهم فى عهد الشمريين إيمان بعالم آخر أو بيوم للحساب والجزاء . فمن اجترأ على فعل محرم أو قصر فى الصلوات والقرابين فالآلهة تجزيه على ذنبه بمرض يصيبه لا يشفيه منه غير كاهن المعبد بعد التوبة والتكفير ، وإن لم يكن جزاؤه مرضا فهو خسارة فى المال أو البنين أو ذوى القربى والأعزاء ، وكل مصيبة من هذه المصائب تنبيه إلى ذنب مقترف أو فريضة منسية ، وحث على التذكر وطلب الغفران .

وقد تعم الذنوب فيعم العقاب . وترسل الآلهة على الأرض طوفان أو وباء يأخذ البرىء بذنب المسيئين ، ولكنها تنذر الناس قبل حلول العقاب وتلهم الكهان وحدهم تفسير ذلك النذير .

وهم يذكرون لتلك الأرباب عزوات وأخبارا قبل خلق هذه الدنيا كأنهم كائنات

لاتحتاج إلى خالق ، ولكنهم يذكرون أخبارا قبل تلك الأخبار يروونها عن « تيمات » ربة الغمر أو ربة الأغوار والظلمات ولايفهم من أخبارهم هذه أن تيمات أنشأت الأرباب بقدرة الخلق ، لأنها عندهم ربة الفوضى والعماء . ولكنهم يحسبون أن الأرباب كانت تحوم فى أغوارها كما تحوم الأشباح فى الظلام ، ويصورونها فى إحدى أساطيرهم - كما يصورون البشر الأولين - فنصفها سمك ونصفها إنسان .

أما قصص الخلق عندهم فهى مناسبة لموقع البلاد البابلية واشتغال أهلها القديم برصد الكواكب ومراقبة الأنواء ، وتدل القصة من أجل هذا على أنها من مأثورات قوم عريقين فى سكنى تلك البلاد ولم ينقلوها إليهم من بلاد أجنبية عنها ، ويرجع ذلك على التخصيص ذكر الطوفان المفصل فى بعض القصص البابلية ، لأن الباحثين فى الآثار يعتبرون أن الطوفان قد غمر ما بين النهرين إلى الشمال ، وأن الجبل الذى استقرت عليه سفينة نوح هو الجبل المعروف اليوم بجبل أرارات ، ولم تشتمل قصص الطوفان فى البلاد الأخرى على تفصيل كهذا التفصيل .

وفحوى قصة الخلق بعد استخلاصها من الأوشاب الكثيرة أن الدنيا كانت قسمة بين تيمات ربة الأغمار أو ربة الماء الأجاج وبين « أيا » إله الماء العذب وعنصر الخير فى الوجود .. وموقع الأرض البابلية يجعلها فى قبضة هذين الربين ويوحى إلى أهلها الإيمان بما عندهما من المخاوف والخيرات .

وقد انهزم « أنو » إله السماء أمام جحافل تيمات فلم ينتصر إلا بعد أن برز من الماء بطل وليد : هو مردوخ رب الجنود وسيد الحروب .

ثم عمد مردوخ إلى تيمات فشقها نصفين : صنع الأرض من أحدهما وصنع قبة الفضاء من النصف الآخر ، ثم قيد أسراه فى هذه القبة فهم لا يبرحونها إلا بإذنه ، ورفع إلى السماء ما شاء من الأرباب .

وقد كشفت الألواح التى تضمنت شروح هذه القصة بالخط المسمارى فى أواخر القرن التاسع عشر ، ونقلت إلى المتحف البريطانى بلندن حيث تحفظ الآن .

ويتمم البابليون قصة خلق الإنسان بقصة أخرى عن طموحه إلى الخلود واجتهاده فى اختلاس سره من الآلهة . فيعاقب على ذلك بالموت ، وتأبى الآلهة أن يشاركها أحد من الخلق فى نعمة الحياة الباقية .

وتعتبر قصة الخلق البابلية أهم نصيب ساهمت به المأثورات البابلية فى علم المقابلة بين تواريخ الأديان .

اليـــونان

أما تاريخ العقيدة فى بلاد اليونان فقد حفل بجميع أنواع العقائد البدائية قبل أرباب «الأوليمب» الذين خلدوا فى أشعار هومير وهزيود .

فعبدوا الأسلاف والطواطم ومظاهر الطبيعة وأعضاء التناسل ومزجوا هذه العبادات جميعا بطلاسم السحر والشعوذة واستمدوا من جزيرة « كريت » عبادة النيازك وحجارة الرواسب التى شاعت بين أهل الجزيرة من أقدم عصورها البركانية ، فرمزوا بها إلى أرباب البراكين والعوالم السفلية ، واتخذها بعضهم «طواطم» ينتسبون إليها انتساب الأبناء إلى الآباء .

ولما شاعت بين الإغريق عبادة «أرباب الأوليمب» كان من الواضح أنها أرباب مستعارة من الأمم التى سبقتهم إلى الحضارة وتنظيم العبادات .

فالإله « زيوس » أكبر أرباب الأوليمب هو الإله «ديوس» المعروف فى الديانة الهندية الآرية القديمة ، واسمه متداول فى العبادات الأوربية جميعا مع قليل من التصحيف بين اللغات واللهجات ، ومن تصحيفاته أسماء الله والإلهية عند الفرنسيين والطليان والإنجليز المعاصرين .

والربة أرتيميس – ومثلها الربة أفروديت أو فينوس – هى الربة عشتار اليمانية البابلية .. ومنها كلمة «ستار» التى تدل على النجم فى بعض اللغات الأوربية الحديثة .

والربة « ديمتر » هى أزيس المصرية كما قال هيرودوت ، وهى واحدة من أرباب كثيرة تشابهت عبادتها فى بلاد الإغريق وعبادتها بين قدماء المصريين .

وأضيف إلى هذه الأرباب «أدونيس» عن «أدوناى» العبرية بمعنى السيد أو الإله ، وأضافوا إليها فى مصر بعد الإسكندر المقدونى عبادة إله سموه سرابيس وهو اسم مركب من اسمى أوزيريس وأبيس المعبودين المصريين ، وكان لهما معبد تدفن فيه العجول التى تعبد اسم أبيس بعد موتها وذهابها إلى مغرب أوزيريس .

كما أضيفت إليها عبادة « ديونسيس » فى أطوارها المتتابعة التى تلبست أخيرا بعبادة « مترا » فى الديانة الأورفية السرية .

وقد ترقى اليونان فى تصور صفات الأرباب خلال العصور التاريخية ، فعبدوها قبل المسيح ببضع مئات من السنين وهى على أسوأ مثال من العيوب الإنسانية ، وعبدوها بعد ذلك وهى تترقى إلى الكمال وتقترب إلى فكرة «التنزيه» التى سبقهم إليها المصريون والهنود والفرس والعبرانيون .

فكان أرباب الأوليمب فى مبدأ أمر هام يقترفون أقبح الآثام ويستسلمون لأغلظ الشهوات ، وقد قتل زيوس أباه «كرونوس» وضاجع بنته وهجر سماءه ليطارد عرائس العيون والبحار ويغازل بنات الرعاة فى الخلوات ، وغار من ذرية الإنسان فأضمر له الشر والهلاك ، وضن عليه بسر «النار» فعاقب المارد برومثيوس لأنه قبس له النار من السماء .

ولم يتصوروه خالقا للدنيا أو خالقا للأرباب التى تساكنه فى جبل الأوليمب وتركب معه متن السحاب . فهو على الأكثر والد لبعضها ومنافس لأنداده منها ، وتعوزه أحيانا رحمة الآباء ونبل العداوة بين الأنداد .

ولم يزل «زيوس» إلى عصر «هومير» خاضعا للقدر مقيدا بأوامره ، عاجزا عن الفكاك من قضائه .

ثم صوره لنا هزيود الشاعر المتدين على مثال أقرب إلى خلائق الرحمة والإنصاف ، ومثال الكمال ، ولكنه نسب الخلق إلى أرباب أقدم منه ومن سائر المعبودات الأولمبية .. وهى «جيا» ربة الأرض و «كاوس» رب الفضاء و «أيروس» رب التناسل والمحبة الزوجية ، وجعل أيروس يجمع بين الأرض وزوجها الفضاء فتلد منه الكائنات السماوية والأرضية وآخرها أرباب الأوليمب . وعلى رأسهم «زيوس» الملقب بأبى الأرباب .

وكان «أكسينوفون» المولود بآسيا الصغرى قبل الميلاد بنحو ستة قرون أول من نقل إلى الإغريق فكرة الإله الواحد المنزه عن الاشتباه ، فكان ينعى على قومه أنهم يعبدون أربابا على مثال أبناء الفناء ، ويقول أن الحصان لو عبد إلها لتمثله فى صورة الحصان ، وأن الأثيوبى لو تمثل إلها لقال أنه أسود الاهاب ، وأن الإله الحق أرفع من هذه التشبيهات والتجسيمات ، ولا يكون على شىء من هذه الصفات البشرية ... بل هو الواحد الأحد المنزه عن الصور والأشكال ، وأنه فكر محض ينظر كله ويسمع كله ويفكر كله ويعمل كله فى تقويم الأمور وتصريف أحكام القضاء .

وكان أثر الديانات الأسيوية والمصرية أظهر من كل ما تقدم فى الديانة الأورفية السرية . لأنها كانت ملتقى عبادة إيزيس وعبادة مترا وعبادة المجوس والبراهمة .

فعرفوا الروح وعرفوا تناسخ الأرواح ،وعرفوا أدوار التطهير والتكفير ، ومزجوا بها عبادة «ديونيس» الذى كان فى عصورهم الغابرة إله الخمر والقصف والترف .. فجعلوا خمره رمزا إلى النشوة الإلهية : نشوة الحياة والشباب الخالد المتجدد على مدى الأيام .

وكانت محاريبه الكبرى بآسيا الصغرى . ولكنهم كانوا يحتفلون فى أثينا بعيد يسمونه الانثستريا Anthesteria يوافق شهر فبراير ، وتقوم شعائره على مزيج من عبادة الحياة وعبادة الأسلاف والموتى ، فيشربون الخمر فى جرار الجنائز والقرابين ، ويعتقدون أن هذه الخمر تسرى إلى الأجساد البالية فتنفث فيها الحياة وتصلحها للبعث من جديد فى أجسام الأجنة المطهرة من أدران حياتها الماضية .

ونحن لا نعنى هنا بالفلسفة اليونانية . بل نقصر القول فى هذا الفصل على العقيدة اليونانية التى تطورت عندهم تطور الأديان لا تطور الأفكار والمباحث العلمية أو الفلسفية .

ففى هذا المجال – مجال العقيدة – يمكن أن يقال أن اليونان أخذوا فيها كل شىء ولم يعطوا شيئا يضيف إلى تراث البشر فى مسائل الإيمان ، وإنهم حين بدأوا عصر الفلسفة كان أساسها الأول ممهدا لهم فى العقائد التى أخذوها عن الديانات الآسيوية والمصرية ، وأنهم ظلوا بعد الفلسفة يدينون بالوثنية التى كان يدينون بها قبل الميلاد بعدة قرون .

اللّه

فى الأديان السماوية

بنــو اســرائيل

ومثل بنى إسرائيل - أو العبرانيين - مثل جميع الأمم الغابرة فى تطور العقيدة . فقد دانوا زمنا بعبادة الأسلاف كما دانوا بعبادة الأوثان والكواكب وظواهر الطبيعة وطواطم الحجارة والأشجار والحيوان .

وبقيت فيهم عبادة الأوثان بعد دعوة إبراهيم عليه السلام وظهور الأنبياء ، فعبدوا « عجل الذهب » فى سينا ، بعد خروجهم من الديار المصرية . وفى الإصحاح الثامن عشر من كتاب الملوك الثانى أن حزقيا ملك يهودا « .. أزال المرتفعات وكسر التماثيل وقطع السوارى وسحق حية النحاس التى عملها موسى لأن بنى إسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها ..» .

وجاء فى الإصحاح التاسع عشر من كتاب صموئيل الأول أن إحدى زوجات داود عليه السلام - ميكال - «أخذت الترافيم ووضعته فى الفراش ووضعت لبدة المعزى تحت رأسه وغطته بثوب » .

والمعروف أن الترافيم أو الطرافين بصيغة الجمع هى تماثيل على صورة البشر تقام فى البيوت وتحمل فى السفر ، ويرمز بها إلى الله .

وقد دعاهم موسى عليه السلام إلى التوحيد ونبذ الأصنام والأوثان . وقيل أنه عليه السلام أول من سمى الإله « يهوا » وهو اسم لا يعرف اشتقاقه على التحقيق . فيصح أنه من مادة الحياة ويصح أنه نداء لضمير الغائب ، لأن بنى إسرائيل كانوا يتقون ذكره توقيرا ويكتفون بالإشارة إليه ، ويصح غير ذلك من الفروض .

وعبدوا الإله باسم «ايل» أى القوى فى اللغة الآرامية . ولكن الأسماء العبرية تدل على أنهم قد لبثوا زمانا يصفون الايل بالصفات البشرية ويقبلون نسبة القرابة الإنسانية إليه . كما فى اسم عمائيل من «العمومة» أو «ايل أب» من الأبوة وغير ذلك من أواصر الأسرة البشرية .

وظلوا إلى ما بعد أيام موسى عليه السلام ينسبون إلى الإله أعمال الإنسان وحركاته . فذكروا أنه كان يتمشى فى الجنة وأنه كان يصارع ويأكل ويشرب ويخشى مركبات الجبال . وأنه دفن موسى حينما مات فى موآب .

وقد خلت الكتب الإسرائيلية من ذكر البعث واليوم الآخر . فالأرض السفلى ، أو الجب ، أو شيول هى الهاوية التى تأوى إليها الأيتام بعد الموت ، ولانجاة منه لميت .. «وأن الذى ينزل إلى الهاوية لا يصعد » .

وأول إشارة ليوم كيوم البعث وردت فى الإصحاح الرابع والعشرين من كتاب أشعيا الذى عاش نحو القرن الثالث قبل الميلاد ، وفيه نبوءة عن يوم «يطالب فيه الرب جند العلاء فى العلاء ويجمعون جمعا كأسارى فى سجن .. ويخجل القمر وتخزى الشمس لأن زب الجنود قد ملك فى جل صهيون وفى أورشليم» وفى الإصحاح السابع والعشرين بعده أن الرب يعاقب بسيفه القاسى الشديد فى ذلك اليوم «لوياثان الحية العارية : لوياثان الحية المتحوية ويقتل التنين الذى فى البحر» ومن أعمال ذلك اليوم جاء فى الإصحاح الخامس والعشرين أن رب الجنود «يصنع لجميع الشعوب وليمة سمائن : وليمة خمر على دردى سمائن ممخة : دردى مصفى » .

وجاءت إشارة أخرى الى يوم البعث والدينونة فى الإصحاح الثانى عشر من كتاب دانيال : وهى أصرح من الإشارات السابقة حيث يقول النبى : «إن كثيرين من الراقدين فى تراب الأرض يستيقظون : هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار والازدراء الأبدى ..» ويلاحظ أن كتاب دانيال لا يحسب من كتب العهد القديم فى جميع النسخ .

ويرجع تاريخ هذه النبوءة إلى أواخر القرن الثانى قبل الميلاد حوالى سنة مائة وخمس وستين ، إنما كان الثواب والعقاب قبل ذلك نصرا يؤتاه الإسرائيليون على الأعداء أو بلاء يصابون به على أيدى الأقوياء ، جزاء لهم على خيانة «يهوا» وعبادة غيره من أرباب الشعوب .

وكان معنى الكفر فى الإسرائيلية الأولى كمعنى الخيانة الوطنية فى هذه الأيام . فكانت للشعوب آلهة يؤمن الإسرائيليون بوجودها ولكنهم يحرمون عبادتها كتحريم الانتماء إلى دولة أجنبية . فرب الشعب أحق بولائه وعبادته من الأرباب الغرباء .

وظلوا على ذلك إلى أن فهموا « الوحدانية » التى تتعالى على الشبيه والنظير فى أيام أشعيا الثانى القائل بلسان الرب : « بمن تشبهوننى وتسوونى وتمثلوننى لنتشابه؟» .. وهو الذى شدد النكير عليهم قائلا إن الله هو الأول منذ القدم ، وهو المخبر منذ البدء الأخير ، ونعى عليهم أن يعبدوا صنما «يرفعونه على الكتف ويحملونه ويضعونه فى مكانه ليقف فى موضع ولا يبرحه ، ويناديه الداعى فلا يجيب» .

وكان سقوط الدول الكبيرة فى عهد أشعيا الثانى مؤذنا باقتراب يوم إسرائيل الموعود . فقد تداعت بابل ومصر وآذنت فارس بالتداعى والانقسام ، فتجدد رجاء إسرائيل فى ملك العالم ، وفسروا سقوط الدول الكبرى بغلبة « يهوا » عليها وعقوبته لها على ما أسلفت من الإساءة إلى شعبه ، ولاح لهم – لأول مرة – أن ربهم يبسط ظله على الأرض بما رحبت ، وأن يوم الخلاص الموعود جد قريب .

والغالب فى وصفهم للإله أنه غيور شديد البطش متعطش إلى الدماء ، سريع الغضب ينتقم من شعبه كما ينتقم من أعداء شعبه ، ولكن موسى عليه السلام وصفه بالرحمة وفريقا من أنبيائهم وصفوه بالحب واللطف وعلموهم أنه يحب عباده ويطلب من عباده أن يحبوه ، أو كما قال هوشع «إنه يريد رحمة لا ذبيحة» وأن خلائق العدل والحق والإحسان والمراحم هى خلائق الأبرار .

وقد شغلت العقائد الإسرائيلية حيزا كبيرا من مقارنات الأديان ، لأنها :

«أولا» نقطة التحول بين العبادات القديمة والعبادات فى الديانة الكتابية .

ولأنها «ثانيا» صحبت التطور فى فكرة المسيح المنتظر من مبدئها ، فكانت تمهيدا متواليا للدعوة المسيحية ، وهى أوسع الدعوات الكتابية انتشارا بين الأمم التى عنيت بالدراسات العلمية الحديثة فى مقارنات الأديان .

ولأنها «ثالثا» موضع مقابلة مستفيضة بينها وبين عقائد البابليين والمصريين والفرس والهنود الأقدمين ، ولها صلة قريبة بعقائد اليونان قبل عصر الفلسفة وبعدها إلى عصر السيد المسيح .

فكانت العقائد الإسرائيلية نقطة التحول .. لأنها بدأت بتصور الإله على صورة إنسان يأكل ويشرب ويتعب ويستريح ويغار من منافسيه ويخص قبيلته وحدها بالبركة والتشريع ، وقرنت هذه الصور تارة بعبادة الأصنام وتارة بعبادة الموتى أو ظواهر الطبيعة وتماثيل الطواطم من الحيوان والنبات ، ثم تطورت صفات الله فى اعتقاد أبنائها من أعلى إلى أعلى حتى عبدوا الإله الأحد المنزه عن التجسد وعن خلائق البشر القادر على كل شىء والعليم بما كان ويكون ، والرحيم الذى يحب الرحماء والودعاء والعاملين بالبر والعدل والإحسان .

ثبتت فكرة « المسيح المنتظر » فى عقائد بنى إسرائيل بعد زوال ملكهم وانتقالهم إلى الأسر فى بابل قبل الميلاد بنيف وخمسة قرون . ومعنى كلمة المسيح «الممسوح بزيت

البركة» لأنهم كانوا يمسحون به الملوك والأنبياء والكهان والبطاريق . فكان شاؤل الملك يسمى بمسيح الرب كما جاء على لسان دواد فى كتاب صموئيل الأول : « حاشانى من قبل الرب أن أعمل هذا الأمر بسيدى مسيح الرب » ... وكانوا يمسحون الأنبياء بالزيت المبارك كما جاء فى كتاب الملوك الأول «وامسح اليشع بن شافاط .. نبيا عوضا عنك» ويمسحون به الكهان كما جاء فى كتاب الخروج : « هذا مانصنعه لهم لتقديسهم .. نأخذ دهن المسحة ونسكبه على رأسه ونمسحه» ويمسحون به البطارقة ويسمونهم بالمسحاء كما جاء فى المزمور الخامس بعد المائة « لاتمسوا مسحائى ولا تسيئوا إلى أنبيائى ...» بل كانوا يمسحون به كل ما يريدون تقديسه كما جاء فى كتاب اللاويين : «ثم أخذ موسى دهن المسحة ومسح المسكن وكل ما فيه وقدسه . ونضح منه على المذبح سبع مرات ، ومسح المذبح وجميع آنيته والمرحضة وقاعدتها لتقديسها ، وصب من دهن المسحد على رأس هرون ومسحه لتقديسه » .

وكانوا فى مبدأ الأمر ينتظرونه ملكا فاتحا مظفرا من نسل داود ، ويسمونه ابنا لله كما قال ناتان لدواد عليه السلام فى كتاب صومئيل الثانى : « هو يبنى بيتا لاسمى وأنا أثبت كرسى مملكته إلى الأبد . أنا أكون له أبا وهو يكون لى ابنا» .

ولكنهم أطلقوا اسم المسيح على كل من يعاقب أعداءهم ويفتح لهم باب الخلاص من أسرهم كما فعل كورش بالبابليين ، فجاء فى كتاب أشعيا : «هكذا يقول الرب لمسيحه : لكورش الذى أمسكت بيمينه لادوس به أمما .. » .

وخطر حينا للنبيين زكريا وحجاى فى أواخر القرن السادس قبل الميلاد أن زربابل — والى يهودا — هو المسيح المنتظر . لأنه أعاد بناء البيت فى السنة الثانية للملك داريوس .

وتهذبت هذه العقيدة مع الزمن فأصبحوا ينتظرون الخلاص على يد الهداة العادلين بعد طول انتظاره من زمرة الغزاة الفاتحين فقال زكريا فى رؤياه : «ابتهجى جدا يا ابنة صهيون . اهتفى يا بنت أورشليم . هو ذا ملكك يأتى إليك : هو عادل ومنصور وديع . راكب على حمار : على جحش بن أتان» .

وقد طالت المقارنات بين بعض الصلوات الإسرائيلية وبعض الصلوات المصرية .. ولكن علماء الأديان عقدوا المقارنة الكبرى بين مأثورات بابل وفارس ومأثورات إسرائيل .

فقصة الخليقة فى العقائد الإسرائيلية الأولى تشابه قصة الخليقة فى ألواح بابل ..

وعقيدة « المخلص » المنتظر موجودة فى الديانة الفارسية وموجودة فى الديانة الإسرائيلية .. وكان البابليون يؤمنون بأن الإنسان تمرد على قسمة الموت وطمح إلى خلود كخلود الأرباب فبحث عن ثمرة البقاء فى السماء وخدعه إله ماكر عن بغيته فناوله بديلا منها ثمرة تشبهها فى ظاهرها ولكنها ثمرة الفناء ، وهى ثمرة الحب التى تعطى الفناء فى صورة البقاء ، وهذه فى جملتها لا فى تفصيلها قريبة من المأثورات الإسرائيلية فى هذا الموضوع .

وعند البابليين قصة مفصلة عن الطوفان ، ولكنها فى الواقع متواترة شاملة توجد بقاياها فى المأثورات القديمة من أمريكا الجنوبية إلى الهند . فيروى أهل أقليم كنديماركا Cundimarca بأمريكا الجنوبية أن امرأة الرجل المقدس بوشيكا أولعت بالسحر وأصغت إلى وسواس الشيطان فأخرجت نهر فونزا Funzha من مجراه وأغرقت الإقليم كله بإنسانه وحيوانه ونباته ، فلم يعتصم منه إلا من تبع بوشيكا إلى الجبال . ثم عاد بوشيكا فجمع قومه وعلمهم عبادة الشمس وأسلم الروح .

وقصة الطوفان عند المكسيكيين المعروفين بالشيشميين Chichimygues العصر الأول من عصور الخليقة – وهو المسمى عندهم بعصر اتوناتيو – أى عصر شمس الماء – قد انتهى بطوفان جارف نجا منه رجل واحد اسمه تزبى وامرأته ششكتزال ، وكانت نجاتهما على زورق مصنوع من خشب الصفصاف ، ويروى أهل بيرو قصة شبيهة بقصة المكسيكيين .

وعموم قصة الطوفان يثبت وقوع الطوفان وأن تقادم به العهد فتعددت به الروايات .

وقد طالت المقارنات كما أسلفنا بين مصادر العقيدة عند الإسرائيلين ومصادرها عند شعوب بابل ومصر وفارس والهند على التخصيص .

فبعض علماء المقارنات يرى أن البابلين نقلوا قصة الخليقة وقصة الطوفان من قوم إبراهيم عليه السلام لأنه نشأ فيهم قبل الميلاد بألفى سنة على التقريب .

وبعضهم يرى على نقيض ذلك أن هذا النقل جائز فى المأثورات التى انقطعت أسنادها وأمكن أن تبدأ عند البابليين والإسرائيليين على السواء ، ولكنه غير جائز فى المأثورات التى تسلسلت مما قبلها فى عقائد بابل وفارس .

ونحن هنا لاتعنينا مقارنات العقائد إلا من جانب واحد ، وهو جانب التطور البشرى فى إدراك صفات الله .

ومتى قصرنا النظر على هذا الجانب فالثابت من تاريخ الديانة الإسرائيلية أنها انقلبت بعد عصر إبراهيم عليه السلام إلى وثنية كالوثنية البابلية ، وأن التوحيد الذى بشر به أخناتون فى مصر القديمة سابق لشيوع التوحيد فى شعوب إسرائيل ، ولكن العقيدة الإسرائيلية عاشت بعد اختفاء عقيدة أخناتون وبعد عصر موسى عليه السلام .. فكانت هى كما تقدم نقطة التحول فى تطور الاعتقاد بالله بين الأمم التى تؤمن اليوم بالأديان الكتابية .



الفلســفة

أول مايقع فى النفس من متابعة الأطوار الدينية – كما أوجزناها كل الإيجاز فيما تقدم – أن مهمة الدين هى مهمة النوع الإنسانى كله ، قد تلمس فيها السبيل القويم من أقصى عصور ماضيه إلى حاضره الذى نحن فيه ، وأنه كلما ترقى بتفكيره وترقى بأخلاقه وأحواله تهيأ لقبول عقيدة التوحيد ، وترقى فى هذا الاتجاه من تنزيه إلى تنزيه ، ومن كمال إلى كمال .

وتتجلى هذه الظاهرة فى الأديان القديمة التى أتمت نضجها وبلغت مستقرها فى زمانها واستكملت من قبل جميع شعائرها ، كالديانة المجوسية التى أسلفنا تلخيصها كما أعتقدها أهلها قبيل الميلاد وبعده بقليل . فإن أبناءها قد أخذوا بعقيدة التوحيد بعد احتكاكهم بالمسلمين وأصبح المجوس الذين يسمون اليوم بالباريسيين يؤمنون بإله واحد : هو إله الخير يزدان ولا يشركون معه أهرمن كما فعل أسلافهم الأقدمون . قال العلامة جيمس دار مستتر Darmesteter فى كلامه على زرادشت من كتاب حوادث العالم الكبرى : « أنهم قد انتهوا إلى الوحدانية ، وأن الدكتور ويلسون حين كان مشغولا بمناقشة البارسيين منذ أربعين سنة – نعت دينهم بالثنوية فأنكر مجادلوه هذه التهمة ، وقالوا أن أهرمن لم يكن له وجود حقيقى وأنما هو رمز لما يجيش بنفس الإنسان من خواطر السوء . فلم يعسر على الدكتور أن يبدى لهم أنهم يناقضون بذلك كتبهم المقدسة . ولم يزل النقاد الأوربيون حينا بعد حين يعجبون للتقدم الذى تقدمه البارسيون فى المذهب العقلى بعد مدرسة فولتير وجيبون . ولكن الواقع أنه ليس للمذاهب الأوربية تأثير وراء هذا التقدم . فإن البارسيين قبل أن يسمعوا بأوربة والمسيحية وجد فيهم من فسر أسطورة تاموراث الذى امتطى أهرمن ثلاثين سنة كما يمتطى الحصان – بأنها تعنى ذلك الملك قد كبح شهواته وزجر نوازع الشر التى تحيط بسريرة الإنسان . وشاع فيهم هذا التفسير المثالى نحو القرن الخامس عشر للميلاد ولا يزال شائعا اليوم بين المفسرين . وليس فى الوسع أن نقرر على التحقيق مبلغ تأثير الديانة الإسلامية فى هذا التحول . فقد نلمح هنالك علامات ضعيفة على ابتدائه منذ عهد المجوس الأقدمين ..» .

ولابد أن نلاحظ هنا أن المهم هو تهيؤ الذهن للتوحيد ، وليس المهم هو ماقصده الإنسان فى نيته وعمله فعلا فى هذا السبيل .

فلا الحقائق الدينية ولا الحقائق العلمية يقدح فيها ما قصده العقل أو قصدته النوازع النفسية قبل الوصول إليها .

فإن الإنسان قصد تسيير السفن وتنظيم الملاحة فعرف الفلك ورصد ظواهر السماء ، وقصد قياس المزارع فعرف الهندسة ، وقصد الذهب فعرف الكيمياء ، وقصد الشعوذة فعرف الطب ، وبدأ بالفلسفة من بداءات أعجب من بداءات الأديان ، ولم يحسب ذلك عيبا على الحقائق التى انتهى إليها من هذا السبيل .

فالمهم فى الأطوار الدينية هو الحافز الدائم الذى لزم النوع الإنسانى من أقدم عصوره ، وهو الوجهة القويمة التى يسعى إليها ويقترب منها ، ولا تزال بداهة الفطرة سابقة فيها لأشواط العقل فى مضمار الفلسفة والتفكير . وهذه هى معجزة الجهود الدينية عند الالتفات إليها وإمعان النظر فيها . فإن عقول الفلاسفة أقدر على التأمل من بداهة الجماعات ، ولكن الذى رأيناه فى تاريخ الفلسفة قديما وحديثا أنها أخذت من بداهة الجماعات آساسها المتينة ولم ترتفع إلى ذروة أعلى من التى ترقى إليها الضمير بعقيدة التوحيد والتنزيه ، و نفهم هذا عقلا إلا على أعتبار واحد ، وهو أن هداية الله تأخذ بيد الإنسان خطوة فخطوة فى هذا المرتقى الوعر . فيهتدى فى كل مرحلة من مراحلها بمقدار .

لقد آمن الإنسان بالإله الواحد من طريق العقيدة قبل الميلاد بأكثر من عشرة قرون ، ولكنه لم يعرف « السبب الأول » من طريق الفلسفة إلا حوالى القرن الرابع قبل الميلاد . وكان جل اعتماده فى ذلك على الدين .

فمن الدين تلقى الفلاسفة فكرتهم عن الروح ، ومن الدين تلقوا فكرتهم عن بطلان الظواهر المادية ، ومنه تعلموا التفرقة بين العقل والمادة فتعلموا كيف ينفذون إلى ما وراء الحس ويوغلون فى تصفية كنه الموجودات إلى أعماق لا تغوص فيها الأجسام وآفاق لا تدركها الأبصار .

وقد استعاروا من الأديان الأولى عقائد المؤمنين بها فى تعليل أصول الكائنات والتنبؤ عن مصيرها بعد وفاء آجالها من الوجود . فقالوا إن السماء والأرض خلقتا من الماء ، وقالوا بالدورات الكونية التى تبدئ العالم وتعيده كرة أخرى على طويل الأدهار

والآباد ، وقالوا بالحساب والعقاب كما قال سابقوهم من المتدينين ، وفهموا أن قدرة الله تخالف قدرة القوى المادية التى تعمل بالجهد والعناء ... فتعلموا أن الله يخلق بالكلمة أو المشيئة فيفعل ما يريد . وأخذوا من الديانات القديمة صوابها وخطأها وحقائقها وأوهامها ، ثم محصوها ومحضوها فلم يجاوزوا بالتمحيص والتمحيض آفاق الإيمان بوحدانية الله .

وإننا لنحسب أن الاهتداء إلى القوة الروحية أو قوة العقل هو أعلى ما ارتفع إليه فكر الإنسان وضميره ، بإلهام الدين وبحث الفلسفة والعلوم .. فليست القوة كثافة ولا مادة مجسمة للعينين واليدين . وأن القوة المادية نفسها حين تدخل فى حساب العقل لهى أقرب إلى أن تقاس بالأرقام والتقديرات من أن تقاس بالثقل والضخامة . بل الثقل نفسه ليس هو إلا معنى من المعانى نسميه بالجاذبية ونقيسه بالتقديرات الرياضية .

ولهذا نستكبر على البادئين بهذه الفكرة المنزهة قبل عشرات القرون أنهم وثبوا إليها وثبة واحدة وقصدوا بها مانقصده اليوم حين نتكلم فى الفلسفة تارة ونتكلم فى العلوم الطبيعية تارة أخرى .

ونتخذ من تطور هذه الفكرة مثالا للأساليب الإنسانية فى الوصول إلى حقائق الأشياء ، ودليلا على القاعدة التى نقررها لوزن الأطوار الدينية بميزانها الصحيح ، وهى أن العبرة بالوجهة التى نبلغها لا بالدواعى التى تحركنا إلى تلك الوجهة ، وإن قصد الإنسان لا يعبر تمام التعبير عن قصد القضاء الذى يسيره ويغريه بالعمل والاجتهاد .

فنحن نرجح أن العقل خطر له أن الله يخلق بكلمة ولا يخلق بجهد من جهود الحركة المادية – قد استعار هذه الفكرة السامية من شيء رآه لا من شيء بحثه واستقصاه .

وأقرب هذه الأشياء المرئية إليه هى قدرة الساحر على التأثير بكلمة يقولها والسيطرة على الأجسام والأجرام الضخام بالهمهمة والتعزيم ، وهى ضرب من الكلام .

والله أقدر من الساحر . فإذا قدر الساحر أن يحرك الصخور بكلمة ويكسر السلاح بكلمة ، ويقتل العدو بكلمة ، فأولى بالخالق الأعظم أن يملك هذه القدرة ويملك ما هو أعظم منها وأدل على المضاء ونفاذ المشيئة ، فلا جرم يشاء فيكون ما يشاء .

فلما جاءت الفلسفة وتناولت هذه الفكرة الكبرى لم تصل إلى شوط أبعد من شوطها ولكنها وصلت إلى بداءة أقوم من بداءتها . فكان مثلها فى هذا كمثل من وجد الكنز

ورسم الدروب التى تتأدى إليه . وكان مثل الأسبقين كمثل من عثر بالكنز فوقع فيه . وبقى الكنز بجوهره ونفاسته لمن يسلك إليه منهجه القويم .

وسنرى للفلسفة – كما رأينا للعقيدة – بدايات كثيرة كهذه البداية وتوفيقات كثيرة كهذا التوفيق .. بل سنرى أن بداية الفلسفة نفسها لم تخل من توفيق بين لابد فيه لتدبير ذويه .

فقد كان للتوفيق يد ملحوظة فى زمان الفلسفة ومكانها فبدأت حوالى القرن السادس قبل الميلاد فى العصر الذى بلغت فيه الديانات القديمة أقصى آمادها من تصور الفكرة الإلهية والعقيدة الروحية ، وكان ذلك العصر هو عصر النضج والتمام فى الديانة الإسرائيلية وهى آخر الحلقات فى السلسلة القديمة وأول الحلقات فى سلسلة جديدة من ديانات الوحى والأنبياء ، أو الديانات الكتابية .

أما مكان الفلسفة اليونانية فهو رقعة من الأرض على اتصال بأبناء كل دين قديم من تخوم الهند إلى ضفاف النيل ، وزاد اتصالها بتلك الأمم زحوف الفاتحين وجموع المهاجرين ، تارة من المشرق إلى المغرب وتارة من المغرب إلى المشرق .. فكان اليونان فى آسيا الصغرى يعرفون عبادات المجوس والبابليين والمصريين واليهود ، وكان روادهم ينتقلون بين الأقطار فيعرفون فيها مالا يعرف فى بلادهم من الخفايا والأسرار . وساعدهم الحظ فخلت بلادهم من الكهانات الراسخة التى تستأثر بالتفكير فى مسائل الكون ومسائل العقيدة . لأن الكهانات الراسخة إنما تقوم مع العروش العريقة على أودية الأنهار الكبار ، كمصر والعراق وبعض الأقاليم الهندية . ولم يكن فى أرض يونان كلها نهر تتأثل عليه دولة شامخة وكهانة مستقرة . فطرقوا أبواب الفكر أحرارا غير محجمين عن معضلة معقدة ولا منقادين لإمامه متحكمة. فاختاروا فيما أخذوه واختاروا فيما نبذوه ، وتزودوا من رسالة الإيمان لرسالة البحث فى الحكمة والعلوم .

وهم – على إعفائهم من سلطان الهياكل العريقة – لم تخل فلسفة لهم قط من فكرة دينية فى أساسها أو فى مضامينها .. ولا استثناء فى ذلك لأكبرهم وأقدرهم ، وهم سقراط وأفلاطون وأرسطو . فإن طلاقة أرسطو فى مباحثه العلمية والفلسفية لم تخرجه من سلطان الفكرة الدينية فى القول بالهيولى والحركة الأولى . فلولا الإيمان بالخالق والمخلوق والروح والجسد لما خلص أرسطو إلى الصورة والمادة بين العقل والهيولى .

وأول المشهورين من فلاسفة اليونان طاليس المليطى الملقب بأبى الحكماء . وكان

يقول كما قالت الأديان من قبله أن الماء أصل كل شيء ، وأن الروح تحرك المادة ، فما من متحرك إلا وهو ذو روح أو منقاد لذى روح . ولا يستطيع المغناطيس مثلا أن يجذب الحديد إلا بروح فيه .

ويظن شارحوه أنه قال بأصالة الماء لأنه رأى النطفة سائلة ورأى النبات الرطب يدخل الجسم فينقلب فيه إلى حرارة حيوانية ، ووهم أن الأرض سابحة على الماء ، وأن الشمس تخرج منه وتعود إليه . فإذا غلظ فهو أرض وإذا رق فهو بخار أو نار وهواء .

والعالم على زعمه مملوء بالأرباب ، وهى التى تحرك فيه كل متحرك من الحى والجماد .

وجاء بعده انكسماندر – ولعله أكبر الحكماء من هذا الطراز – فقال أن الأشياء كلها تخرج من مادة أولية ولكنها ليست الماء ولا النار ولا الهواء ولا التراب . لأن الماء لو كان أصلا لهذه العناصر لغلب عليها وطواها ، وكذلك التراب والهواء فهى إذن سواء كلها فى الانتساب إلى أصل أقدم منها وهى تتزاوج وتتمازج ويود كل عنصر منها أن يجور على صحة غيره فى الوجود . فإذا خرج بها الشطط عن سواء الاعتدال عادت كلها إلى معدنها الأول وزالت الفوارق بين الأجسام والأحياء لتعود إلى الوجود من جديد ، وهكذا دواليك فى حركة دائمة لا انقطاع لها منذ القديم إلى غير نهاية . فهو على هذا دورات كونية كالدورات التى قال بها الهنود والبابليون .

ويقول انكسماندر بالتطهير والتفكير فى دورات الخالق المتعاقبة كما يقول بهما الهنود .. «فإلى المعدن الذى خرجت منه الأشياء تعود كرة أخرى كما قضى عليها ، تكفيرا وترضية عن جور بعضها على بعض ، وفقا لقضاء الزمن» .

وهو يقول بخروج الإنسان الأول من الماء وطين البحر ، ولكنه يستبعد خروجه دفعة واحدة لأنه فى طفولته ضعيف غير مستغن عن الحضانة والكفالة . وكان الأقدمون يزعمون أن سمك «القرش» يقذف جنينه من فيه ثم لا يزال يبتلعه ويقذفه فى كل مرة أكبر مما قبلها حتى يبلغ أشده فيرسله فى الماء ولا يعود إلى ابتلاعه .. فخطر لانكسماندر أن الإنسان الأول ربما خرج من جوف حيوان آخر على هذه الوتيرة ، ولا يبعد أنه استعار هذا الخاطر من أساطير أهل بابل وما يرونه عن «الإنسان» المائى الذى يتألف من نصف إنسان ونصف حوت .

وظاهر من أقوال انكسماندر أن مسألة الخلق عنده هى مسألة تحول من شكل إلى

شكل ومن صورة إلى صورة وليست مسألة إنشاء أو أحداث بعد عدم . وأن المادة الأولية التى تئول إليها جميع الموجودات هى كذلك مصدر الأرباب وأنصاف الأرباب ، ومصدر المحركات والمتحركات ، ولا مهرب لرب أو مربوب من الفنان آخر الأمر فى معدنها الأصيل ، وهذا بعينه هو مذهب الهنود كما قدمناه .

ولم يزد أناكسمين . تلميذ انكسماندر - شيئا يذكر عن أقوال أستاذه فى باب المعرفة الإلٰهية . وإن كانت له تخمينات قيمة من الجاذبية والذرات وتعريفات الحركة ، وقد ختمت به مدرسة مليطية ومات فى الربع الأخير من القرن السادس قبل الميلاد .

وكأنما كانت مدرسة مليطية نفخة فى بوق مسموع فى طليعة جند الحكمة ، ولا سيما الحكمة الإلٰهية . فإن آسيا الصغرى وما حولها أنجبت فى الجيل التالى لجيل طاليس وزملائه طائفة من أعظم الفلاسفة أثرا فى مذاهب الحكمة الإلٰهية ، ومن هذه الطائفة أكسينوفان وهيرقليطس وفيثاغورس وديمقرايطس وانكسغوراس .

ورسالة أكسينوفان الكبرى تنحصر فى أنحائه الشديد على كل تشبيه أو تمثيل توصف به الأرباب . لأن حقيقة الإله عنده من وراء خيال الإنسان ، وإنما يتخيل الإنسان أربابه على هيئته ويعزو إليها أخلاقا كأخلاقه وأعمالا كأعماله . ولو كان للحصان يد تحسن التصوير وسئل أن يصور إلهه لصوره حصانا مثله ، ولو تخيل الأثيوبى ربه لتخيله أسود أفطس على مثاله . وهيهات للعقل البشرى أن ينفذ إلى الحقيقة الإلهية أو يقاربها بعض المقاربة . فكل ما قيل عنها وما سيقال قد يكون فيه الصواب أو بعض الصواب . ولكنها مصادفة يجهلها القائل ولا يقيسها السامع بقياس معلوم .

أما هيرقليطس فاعله أعظم هؤلاء الأربعة أو أعظم فلاسفة آسيا الصغرى على الإطلاق .. ويرجع أن هيرقليطس اتصل ببعض الآراميين أو ببعض اليهود . لأن الآراميين الذين تهودوا كان من عاداتهم - كما تبين من ترجمتهم للتوراة المعروفة بالترجوميم - أن يذكروا كلمة الله «ممرا» Memra والحضور «شكينة» من السكن أو مكان الحضور ... وينسبون إليها أعمال الله فى مقام الإشارة والتعظيم . فيقولون حضرة الله كما يقولون كلمة الله وهم يعنون الإله ويؤثرون الإشارة إليه تعظيما له عن الذكر الصريح ، ومثل هذا شائع إلى اليوم فى اللغات الشرقية التى تذكر الحضرة وتعنى صاحب الحضرة وتذكر الأمر والكلمة وتعنى صاحب الأمر والكلمة .. فكلمة الله على هذا المعنى ترادف أمر الله عند الآراميين واليهود .

وكان هيرقليطس يقول إن الكلمة Logos هى مساك الوجود كله ، وانها هى النظام الذى يحيط به ويتغلغل فيه ، وإنها لا تصنع إلا الصالحين من الأمور «فعند الله كل شيء جميل وخير ، ولكن الناس هم الذين يعتبرون بعض الأمور من الخير وبعضها من الشر» .

وتكاد الكلمة عنده أن تكون مرادفة لمعنى الله . فهى النظام الذى يضع كل شيء فى موضعه . وكذلك الله «هو النهار والليل والشتاء والصيف ، والحرب والسلم ، والشبع والجوع ، ويتخذ الأشكال والمظاهر على اختلاف . كالنار وهى تمتزج بالأبازير فيسمى كل منها باسمه لا باسم النار» .

والاختلاف هو أساس الانسجام والنظام . فلولا النقائض لما كان النغم المنسجم ولولا التعدد لما كانت الوحدة : «فكل شيء يأتى من الأحد ، والأحد يأتى من كل شيء .. ولكن الكثرة دون الوحدة فى الوجود الحقيقى ، وذلك هو الله» .

لكن هيرقليطس لا يقول بالخالق ولا بحاجة الموجودات إلى موجد . «فهذه الدنيا التى هى سواء للجميع لم يخلقها أحد من الآلهة ولا من الناس ، ولكنها كانت منذ الأزل وتكون الآن وتظل كائنة فى كل زمان . نارا خالدة تتقد بحساب وتنطفيء بحساب» .

فالنار هى أصل العناصر وهى المصدر الأول لجميع الكائنات ، وهى حركة دائمة لا انقطاع لها فى لحظة من اللحظات فأنت لا ترى الشيء الواحد غير مرة واحدة ولا ترى شمسا واحدة كل صباح .. أو أنت على تعبيره لا تنزل النهر مرتين لأن أمواجه تطرد ولا تبقى كما لمستها فى المرة الأولى . وهذا الجيشان الدائم يستخرج من كل شيء ضده وتتم الألفة بين الأضداد المتقابلة بميزان العدل الذى لا يغفل ولا ينى عن تسوية المقادير وزيادة الناقص ونقص الزائد . ولهذا الرأى فى الأضداد وتناسقها شأنه فى مذهب الفلسفة الحديثة ، لأنه رائد الثنائية التى قال بها «هيجل» واشتق منها كارل ماركس مذهبه المشهور فى الثنائية المادية .

وهيرقليطس كما تقدم يقول باستغناء الموجودات عن الموجد ولكنه يقول بحاجتها إلى العدل الإلهى الذى لا قوام لها بغيره ، ويتكلم عن الله كلامه عن «ذات» مدبرة مريدة ومن ذاك قوله : «أن الله لاشك مساك العدل فى الكون كله» .. و«أن أعمال الإنسان خلو من العقل ، ولكن أعمال الله لا تخلو منه ، وما الإنسان إلا كالطفل بالقياس إلى الله .. وأعقل الناس كالنسناس بالنسبة إلى الإله ، وهو إذا قورن بالإله كان دميما شائها كما يشوه أجمل القردة إذا قرن بالإنسان ..»

وقد ولد فيثاغوراس فى جزيرة «ساموس» على مقربة من آسيا الصغرى . وكان مذهبه نسخة يونانية من الديانة الهندية . فهو يقول بتناسخ الأرواح وبطلان المادة وتجدد الدورات الكونية ، ولا يرى الحقيقة الإلهية المنبثة فى الكون كله ، ويفهم من كلامه أنه يقول بوحدة الوجود كما يقول بالحلول . أى حلول الروح الإلهية فى الإنسان حتى يصبح أكثر من إنسان وأقل من إله . كما قال : «هناك أرباب وأناسى ، وكائنات مثل فيثاغوراس» وأقدم الكائنات عنده أربعة هى : الأب والصمت والعقل والحق ، ومن الأولين صدر الاثنان الآخران .

وهو يوصى بالحيوان ويحرم أكل لحمه . ويعتقد أن جسد الحيوان قد يشتمل على روح إنسان يتطهر بالتناسخ حتى يكفر عن آثامه فيلحق بالرفيق الأعلى ، وتعفى روحه من عقوبة الرجعة إلى الأجساد .

وليست النار ولا عنصر من العناصر التى حصرها القدماء فى النار والتراب والهواء والماء أصلا للموجودات . ولكن العدد هو أصل كل موجود لأنه يلازم الوجود ولا ينفصل عنه كما قد ينفصل عنه اللون أو الثقل أو الحجم أو الكثافة المحسوسة . فالنسب العددية هى مناط الاختلاف بين جميع الأشياء ، وهذا الرأى — على ما يبدو من سخفه — هو أقرب إلى الصواب ، من آراء الفلاسفة الآخرين .. لأنه يتعزز بالكشوف العلمية عن المادة وسبب الاختلاف بين عناصرها وردها جميعا إلى حركات تتمايز بالنسب العددية فى الخلايا والذرات .. وكان ديمقريطس يقول مثل قوله فى تركيب الأشياء من العدد ، ولكنه يخالفه فى المادية ويعنى بالعدد عدد الذرات الصغيرة التى تتركب منها جميع الموجودات ، ومنها الأرباب .

ويأتى انكسغوراس بعد فيثاغوراس فى الزمن والمكانة بين حكماء آسيا الصغرى .. وهو الذى عمم كلام هيرقليطس عن الكلمة logos وسماها Nous أى العقل ووصفه بأنه جوهر مجرد خالد واحد لا يتعدد ، وأنه هو مصدر حركة دوارة تدفع ماخف إلى أعلى الكون وتهبط بما سفل إلى مركزه . وما من شىء إلا وفيه أضداد حتى أصغر الذرات التى لا ترد بالعين . إلا العقل فإنه منزه عن التعدد والتناقض .. وهو الله أو هو الصلة بين الله والعالم . ولا فرق بين العقل فى الإنسان وفى الحيوان وفى الجماد إلا بالأداة التى يستخدمها ولولا تفاوت الأجساد فى إتقان الأداة لما اختلفت عقول البشر وعقول الحيوانات وعقول الحجارة الصماء .

والأثر الأكبر الذى يذكر لهذا الفيلسوف أنه كان أول من نقل الفلسفة من آسيا الصغرى إلى أثينا أيام بركليس . وكانت أثينا قبل ذلك تتنكر للمباحث الفلسفية وتتهم من يبحثون فيها وينقطعون عن الشعائر الدينية ، ولم يسلم انكسغوراس من تعصب أهلها لأنهم سنوا قانونا يعاقب كل من يتعرض للأشياء «التى فى العلى» ويهجر عبادة الأرباب الأولمبية وما جرى مجراها ، واتهموه بالكفر لأنه كان يقول بأن الشمس صخر محمى وأن القمر كالأرض من تراب ، ولولا بركليس لما نجا من مصير كمصير سقراط بعده بقليل .

وقبل أن ننتقل إلى المدرسة الأثينية الكبرى – وهى مدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو – نلم بمدارس ثلاث من مدارس الفلسفة التى كانت لها عناية خاصة ، أو كان لها شأن خاص – بمسائل العقيدة الدينية ، وهى مدرسة إيطاليا الجنوبية ومدرسة الرواقيين ومدرسة أبيقور ، وبعض فلاسفة هذه المدارس لاحق للمدرسة الأثينية فى الزمان .

ويرجع نشاط المدرسة الإيطالية أيضا إلى مدارس آسيا الصغرى ، لأن فيثاغوراس وأكسينوفان هما صاحبا الفضل الأكبر فى تنبيه الأذهان إلى مباحث الفلسفة فى إيليا وصقلية بعد هجرتهما من وطنهما الأول . وقد نبغ هنالك كثير من أصحاب الآراء الفلسفية أجدرهم بالذكر فى هذا المقام ثلاثة : هم بارمنيد وزينون وأمبدوقليس ، لأنهم يمثلون كل ناحية من نواحى التفكير فى مدارس إيطاليا الجنوبية .

ولباب مذهب بارمنيد أنه لا وجود لغير الواحد ، وأن كل وجود غيره وكل ما نراه من التعدد والتغير إنما هو وهم الحس وخداع الظواهر ... فلا تغيير ولا أضداد كما يقول هيرقليطس . وإنما هى حالة واحدة نراها على درجات ونحسبها لذلك من قبيل الأضداد . فالبرد قلة فى درجة الحرارة والظلام قلة فى درجة الإضاءة والمرض قلة فى درجة الصحة ، وقس على ذلك جميع الأضداد من هذا القبيل .

قال مدللا على بطلان التغيير : «كيف يتأتى أن الشىء الذى هو كائن يفقد الكينونة ؟ وكيف يتأتى أن يكون بعد أن لم يكن ؟ فإذا حدث هذا الشىء فلابد قبل حدوثه من زمن لم يكن فيه . وكذلك يقال إذا كان حدوثه سيبدأ فى المستقبل وأين تبحث عن أصل الشىء الذى هو كائن ؟ وكيف ومتى يحدث نماؤه ؟ لا أرى لك أن تقول أنه يأتى من لاشىء فإن اللاشىء لا يقبل التفكير .

وما هي يا ترى تلك الضرورة التى توجده فى زمن من الأزمان دون سائر الأزمان ؟ كذلك يمنعك النظر الثاقب أن تصدق أن الشيء الذى هو كائن يموت إلى جانبه كائن آخر» .

ومعنى هذا أنه لا شيء يأتى من لا شيء . فالعالم قديم لم يحدث ، والواحد الذى يؤمن به بارمنيد ليس خالقا للكون بل هو حقيقة الكون . ويقول فى وصفه أنه كرة محيطة لا تقبل التجزئة ، لأن كلها حاضر فى كل جزء منها .

ويعتبر زينون الايلى أبرع المدافعين عن مذهب أستاذه بارمنيد ، فإنه أبدع تلك النقائض التى رد بها على أنصار هيرقليطس وفيثاغوراس حين أنكروا الوحدة وسخروا من مذهب بارمنيد بتلفيق الأحاجى والأماثيل . فأبدع لهم تلك النقائض البارعة التى يثبت بها الإحالة والخلف على القائلين بالتغير والكثرة . ونجتزئ منها ببعض الأمثلة للدلالة على طريقة هذه المدرسة فى إثبات الوحدة الكونية ونفى التعديد والتغيير .

قال ما فحواه : إن الشيء الكثير إذا كانت كثرته بالامتداد فهو قابل للقسمة إلى شطرين ، وكل شطر منهما قابل للقسمة إلى شطرين . وهكذا إلى غير نهاية . وهو مستحيل لأن المحدود لا يقبل القسمة بغير حدود . أما إذا قلنا أن الجزء الذى تنتمى إليه لا يقبل القسمة فهو مستحيل أيضا . لأنه ذو امتداد ، وكل ذى امتداد ينقسم إلى نصفين .

ويقال فى الكثرة بالعدد ما يقال فى الكثرة بالامتداد . فإن الأعداد منفصل بعضها عن بعض ، وبين كل منفصلين مسافة تقبل القسمة ولا تزال تقبلها على النحو الذى تقدم فى كثرة الامتداد .

وهو يبطل الحركة لأن التغيير إنما يقوم عليها ، ويبدع لذلك نقيضه من قبيل نقائض الكثرة فيقول : إن الحركة لا تنتهى الى غايتها إلا إذا قطعت نصف المسافة ثم نصف النصف إلى غير نهاية . ومن التناقض أن يقول إن حركة تنتهى بلا نهاية .. ويضرب مثلا آخر بالمسابقة بين عداء وسلحفاة فيقول : إذا سبقت السلحفاة العداء بأقصر مسافة فإن العداء لا يلحق بالسلحفاة إلا إذا عبر المسافة التى بينهما وفى هذه الأثناء تكون السلحفاة قد سبقته إلى مسافة أخرى لابد له من عبورها ، وهكذا إلى غير انتهاء ، وهو محال .

وأكثر هذه النقائض من قبيل المغالطات . لأنه يعتبر فيها الزمان ولا يعتبر المكان ويعتبر

فيها المكان ولا يعتبر الزمان . ولكن كلامه عن الجزء الذى لا يتجزأ ينطوى على معنى صحيح يدل على ضلال الحس فى تصور المادة والفضاء ولعل أفضل الحلول لهذه المناقضة هو حل الأفلاطونيين الذين قالوا إن الجسم يتجزأ إلى أن ينمحق فيصير هيولى أى مادة أولية ، والمادة الأولية هى الذرة المنحلة .

ولم يأت زينون الإيلى فى باب الإلٰهيات برأى يزيد على رأى أستاذه ، فهو يؤمن بالواحد الذى لا يتعدد ، ولا يجعله إلها خالقا منشئا للعالم من العدم ، لأنه لا يؤمن بالتغيير ولا بحدوث شيء من لا شيء !

أما أمبدوقليس فهو أقرب الفلاسفة إلى زمرة الشعراء ، وكان ينظم فلسفته ويعتمد فيها على الخيال . فقد تخيل العالم كرة وقال أن الحب هو إله العالم والنزاع عدوه الراصد له على الدوام .

وكان أمبدوقليس يدعى الحلول ويزعم أنه مشتمل على روح إلٰه ، ويروى تلاميذه معجزات له تحسب من خوارق العادات ، ويلتمسون منه البركة والرضوان كأنه من القديسين .

أما المدرسة الرواقية فقد أوشكت أن تكون نحلة دينية ، لأنها امتازت بعلم كعلم اللاهوت فى المسيحية أو علم الكلام فى الإسلام ، وهى لاحقة لمدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو فى تاريخ الظهور ، ولكننا نفردها على حدة قبل الكتابة عن المدرسة الأثينية ، لأنها نمط مستقل فى مباحث الفلسفة على الإجمال ، وبينها وبين المدرسة الأثينية فرق واضح فى الطبيعة والموضوع .

وأشهر فلاسفتها المستجمعين لنواحى التفكير ثلاثة : هو زينون وكليانتاس وشريسبس ، وكلهم متقاربون فى تاريخ الميلاد .

فزينون ولد سنة ٣٣٦ قبل الميلاد فى قبرص وعاش وعلم فى أثينا ، وخلاصة رأيه أن الموجود هو الفاعل أو المنفعل ، وأن أصل الموجودات كلها النار وأصل النار الهيولى والله هو العقل الفاعل والهيولى هى المادة المنفعلة ، ولكنه لا يؤمن بوجود لشيء غير مادى . فالله عنده «أثير» لطيف وروى عنه جالينوس أنه يعارض أفلاطون لأن أفلاطون كان يرى أن الله جوهر منزه عن المادة الجسدية وزينون يقول أنه جوهر ذو مادة Soma وأن الكون كله هو قوام جوهر الإلٰه ، وأن الإلٰه يتخلل أجزاء الكون كما يتخلل العسل قرص الخلايا ، وأن الناموس Nomos وهو بعبارة أخرى مرادف للعقل الحق

Orthos Logos أو الكلمة الحقة – هو والإله زيوس شيء واحد يقوم على تصريف مقادير الكون ، وكان زينون يرى للكواكب والأيام صفة إلهية ويعتقد أن الفلك ينتهى بالحريق وتستكن فى ناره جميع خصائص الموجودات المقبلة وأسبابها ومقاديرها ، فتعود كرة بعد كرة بفعل العقل وتقديره ، ويشملها قضاء مبرم وقانون محكم كأنها مدينة يسهر عليها حراس الشريعة والنظام .

ويترادف عنده معنى الله والعقل والقدر وزيوس ، فكلهما وما شابههما من الأسماء تدل على وجود واحد ، وقد كان هذا الموجود الواحد متفردا لا شريك له فشاء أن يخلق الدنيا فأصبح هواء ، وأصبح الهواء ماء ، وجرت فى الماء مادة الخلق أو كلمة الخلق Spermatikos Logos كما تجرى مادة التوليد من الأحياء ، فبرزت منها مبادىء الأشياء وهى النار والماء والهواء والتراب ، ثم برزت الأشياء كلها من هذه المبادىء على التدريج .

وتعريف القدر عند زينون أنه القوة التى تحرك الهيولى ، وهى قوة عاقلة .. لأن ما يتصف بالعقل أعظم مما يتجرد منه ، ولا شيء أعظم من الكون Cosmos فهو عاقل لأنه عظيم .

ويفسر زينون تعدد الآلهة فى معتقدات العامة بأنهم بحثوا عن الله فى مظاهر الطبيعية المتكاثرة فعدوها ونسجوا حولها الأساطير من تشبيهات الخيال ، ولكن هذه التشبيهات إن هى إلا رموز مجازية تدل على حقيقة واقعية . فلما قال الأقدمون أن أورانوس إله السماء خصاه ابنه كرونوس إله زحل – كانوا يفهمون من ذلك أن كوكب زحل هو مناط النظام فى السيارات وأنه قادر بذلك على تقسيم دورات الفلك كرونوس Chronos إله زحل وكلمة كرونوس Kronos أى إله الزمان ، كأنهم يقولون إن الزمن قد حد من حركات الأفلاك والسيارات .

ولكن زينون على بلوغه هذه المنزلة من التوحيد وإنكار التشبيهات لم يخلص من اللوثة المادية فى تصور الله ولا فى تصور الروح . فالروح عنده هو جوهر غازى حار ، وهى مركبة من النفس (سيكى Psyche) بمعنى التنفس ومن العقل Varros وهو من عنصر الأثير ، ومن نقائض المذهب الرواقى أنه يأبى إقامة الهياكل لله مع هذه المادية فيه ، لأنها أقل من أن تبلغ مرتقاه .

ولا ينكر زينون كهانة الكهان . بل يقول إنها لازمة عقلا لأنه لا غنى عن الكهانة مع وجود العناية التى تتكفل بالسبق إلى التقدير والهداية .

وقد ولد كليانتس Cleanthes بعد زينون بسنوات . لأنه ولد على الأرجح سنة ٣٣١ ق.م ، وكان مولده بآسيا الصغرى .

ورأيه أن الله روح يسرى فى جميع أجزاء الكون ، وأن الروح الإنسانية قبس من ذلك الروح ، وأن الشمس هى مناط النظام فى الكون ، لأنها تنشىء الليل والنهار وتقلب الفصول والسنين ، وهو يقول بالدورات الكونية كما يقول زينون . فمن النار تبدأ جميع الأشياء وإلى النار تعود .

وقد كان إمام اللاهوتيين بين فلاسفة الروافيين ، لأنه أول من أسهب فى إقامة الأدلة على وجود الله ، ومن براهينه اللاهوتية أن اختلاف المزايا والطبائع يستدعى تمييز بعضها على بعض ، وأن يكون بعضها أفضل من الجميع .. فالحصان مثلا أفضل من السلحفاة ، والثور أفضل من الحمار ، والأسد أفضل من الثور ، وليس على الأرض ما هو أفضل من الإنسان ولكنه مع ذلك لا يرتقى إلى المنزلة الفضلى ولا يسلم من الضعف والشر والحماقة . فليس هو مثال الكمال بين الموجودات ، ولابد أن يكون الموجود الحى شيئا غير الإنسان ، وأن يكون موجودا مستكملا للفضائل منزها عن كل سوء . ومثل هذا الموجود يطابق صفات الإله . فالإله إذن موجود .

ومن أسباب الإيمان بالله عند كليانتس أربعة أسباب يخصها بالتنويه : وهى الوحى الذى يكشف الغيب ، وعظمة الخيرات التى تجود بها الأرض والسماء ، ورهبة النفس أمام أسرار الوجود وظواهره الرائعة كالبرق والرعود والعواصف والأهوال والأوبئة والصواعق والبراكين ، هذا النظام المحكم الذى يبدو للنظر فى حركات الأجرام السماوية ومواعيد الأفلاك والبروج ، مما يرفض العقل حدوثه بالمصادفة والاتفاق .

وكانت لهذا الفيلسوف صلوات يخاطب بها الله كأحسن ما تكون الصلاة ، ولكنه يذكر الله باسم زيوس كما كان معروفا بين الإغريق . وولد شريسبس Chrisippus ثالث هؤلاء الفلاسفة بعد كليانتس بنحو خمسين سنة ، وكان مولده فى قليقية ومقر تعليمه فى أثينا ، وهو أوفرهم محصولا وإن لم يحفظ من كتبه غير شذرات .

وقد شغل باللاهوت الرواقى كما شغل به كليانتس ، ولا سيما براهين وجود الله وبراهيم عدله وحكمته فى قضائه .. فمن براهينه على وجود الله أن الكون أكبر من أن يخلق للإنسان وحده . فوجوده عبث إن لم يكن هناك إله أكبر من الإنسان .

ومن تلك البراهيم أنه «إذا كان هناك شىء يعجز الإنسان عن صنعه فالذى يصنع

ذلك الشيء أعظم من الإنسان . وأن الإنسان يعجز عن خلق الكون فلابد أن يكون القادر على خلقه أعظم منه . وأى موجود أعظم من الإنسان غير الله ؟» .

ويرد على من يتخذون الشر دليلا على بطلان العناية الإلٰهية بأدلة كثيرة يقول منها فى كتابه عن العناية «أنه ليس أضل من أولئك الذين يتخيلون أن الخير قابل للوجود بغير وجود الشر معه . لأن الخير والشر ضدان يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر .. فكيف يتأتى للعدل معنى من المعانى بغير الأخطاء والإساءات ؟ وما هو العدل إن لم يكن هو منع الظلم ؟ وماذا يفهم إنسان من معنى الشجاعة إلا أنها نقيض الجبن ؟ أو من معنى العفة إلا أنها نقيض الشراهة ؟ وأين محل الحكمة إن لم تكن هنالك حماقة ؟ وما بال هؤلاء القوم فى حماقتهم يطلبون أن يكون هناك حق ولا يكون هناك باطل ؟ وقل مثل ذلك فى الخير والشر والراحة والتعب والسرور والألم . فإن هذه الأشياء آخذ بعضها برقاب بعض كما قال أفلاطون فإن نزعت إحداها نزع قرينه لا محالة» .

ويعلل الفيلسوف بعض الآلام بأنها عقوبة من الله ، أو أخذ من الجزء لإعطاء الكل ، وحرمان للفرد لإغداق الخير على المجموع ، ويقول أن زيوس المخلص المنعم مصدر العدل والنظام والسلام يتنزه عن فعل ما لايحسن ولا يجوز ولكنه يصنع فى الكون كما تصنع الدولة التى تضيق بسكانها فتبعث بفريق منهم إلى المستعمرات النائية أو إلى ميادين القتال .

ويجيز شريسبس وجود آلهة تتمثل فى القوى الكونية دون الإلٰه الأعظم زيوس . ولكنه يعتبرها من أهل الفناء ولا يعفيها من قضاء القيامة التى تشمل الموجودات فى نهاية كل دورة كونية ، فإن هذه الدورات تأتى على كل موجود غير الإله الباقى وهو مصدر النار ومعيدها إلى التركيب ليستخرج منها أجزاء كون جديد .

وتأتى مدرسة أبيقور (٣٤٢ - ٢٧٠) فى الموضوع الوسط بين مدرسة الرواقيين ومدرسة أثينا الكبرى : ونعنى منها على الخصوص مذهب أرسطو الذى اشتهر بمذهب المشائين .. فكان أبيقور وتلاميذه يعظمون الآلهة كتعظيم الرواقيين ، وينسبون الإله والروح إلى مادة لطيفة كالأثير أو أرق من الأثير ، ولكنهم يخالفون الرواقيين فى الإيمان بالقيامة الإلهية ويقولون أن الآلهة فى رفيقها الأعلى سعيدة خالدة ، ولكنهم يقيمون فوق الكون Metakosmia فى نعيم وفرح صاف مقيم ، لا يعرفون تعبا ولا يتعبون أحدا ، وإنما تجرى الأمور عفو السجية بغير تقدير ولا حاجة إلى التقدير .

وهناك مدرسة أخرى غير مدرسة أبيقور ومدرسة زينون لها شأنها فى التفكير ولكن لا شأن لها فى العقيدة .. لأنها لا تنفض فيها ولا تبرم ، وهى مدرسة الشكوكيين أو اللادريين ، فلا موضع لها فى هذا المقام .

هذه المذاهب كلها كان لها تأثير ملحوظ فى تفكير المفكرين بعدها فى المسائل الإلهية ، فما من مذهب إلا وقد أعقب فكرة قام عليها رأى فيلسوف متأخر أو دخلت فى رأيه على نحو من الأنحاء .

إلا أن الإجماع متفق على أن المدرسة الأثينية — مدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو — هى أعظم مدارس الفلسفة بين الإغريق على التعميم . سواء منها ما نشأ قبل الميلاد وما نشأ بعده ، وسواء منها ما نشأ فى آسيا الصغرى أو إيطاليا الجنوبية أو مدينة الإسكندرية .

ورأس المدرسة الأثينية هو سقراط (٤٦٩ — ٣٩٩ ق.م) أستاذ أفلاطون ، وأسبق القائلين فى القدم برد العقيدة والعبادة إلى الضمير .

وقد كان سقراط من أصحاب الهواتف الخفية ، وكان يستمع إلى هاتف يخيل إليه أنه يلازمه ويوحى إليه وينفخ فى روعه بما يلهمه الرشد والصواب .

ولكنه لم ينصرف إلى مباحث ما وراء الطبيعة كانصرافه إلى مباحث الأخلاق والسياسة وقواعد المعرفة والثقافة النفسية . فكان قصارى ما أثر عنه من الآراء فى مسائل العقيدة أنه مؤمن بخلود الروح وسلامتها من الفساد مع الجسد بعد الموت ، وأنها ترجع إلى معدنها الأول من الصفاء المنزه عن التجسيد والتركيب ، وكان يتكلم عن الآلهة تارة وعن الإله تارة أخرى . إلا أنه ينزهها جميعا عن تلك الخلائق البشرية التى تعزى إليها فى قصص الرواة وأساطير الشعراء ويؤمن برعايتها للبشر وعكوفها على الخير والسعادة ، وينعى على الذين يحسبون العبادة قائمة على القرابين والضحايا وذبائح الماشية ، ولا يرى لإنسان عبادة مقبولة إذا خلا من خلوص النية وصفاء الضمير .

ولعله قد أسس قواعد البحث والمنطق بتعويده تلاميذه أن يستخلصوا الحدود والتعريفات من المشاهدات والمحسوسات ، وأن يجعلوا هذه الحدود أساسا للقياس وترتيب النتائج من المقدمات .

ولا شك أن هذه الحدود قد وجهت المفكرين بعده إلى الفصل بين خصائص الأشياء

ومقوماتها ، وكان أرسطو يتوخاها فى تقسيماته المنطقية وتطبيقاته الفلسفية ، وبها أقام ذلك السد الحائل بين جميع خصائص العقل وجميع خصائص المادة الأولية أو الهيولى . فكان وضع الحد عنده أهم من تقرير الجوامع والمقاربات .

وخلفه تلميذه أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) فتبعه فى مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة والنفسية ، وتبع فيثاغورس فى العقائد الروحية ومزج الفلسفة بالرياضة والدين . ولو لم يكن أفلاطون وثنى البيئة لكان أرفع الإلهيين تنزيها للوحدانية . ولكن البيئة الوثنية غلبته على تفكيره بحكم العادة وتواتر المحسوسات ، فأدخل فى عقيدته أربابا وأنصاف أرباب لا محل لها فى ديانات التوحيد ولا سيما عند الفلاسفة الموحدين .

فالوجود فى مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان : طبقة العقل المطلق وطبقة المادة أو الهيولى Hyle والقدرة كلها من العقل المطلق ، والعجز كله من الهيولى . وبين ذلك كائنات على درجات تعلو بمقدار ما تأخذ من العقل ، وتسفل بمقدار ما تأخذ من الهيولى .

وهذه الكائنات المتوسطة بعضها أرباب وبعضها أنصاف أرباب وبعضها نفوس بشرية . وقد ارتضى أفلاطون وجود تلك الأرباب المتوسطة ليعلل بها ما فى العالم من شر ونقص وألم . فإن العقل المطلق كامل لا يحده الزمان والمكان ولا يصدر عنه إلا الخير والفضيلة . فهذه الأرباب الوسطى هى التى تولت الخلق لتوسطها بين الإله القادر والهيولى العاجزة .. فجاء النقص والشر والألم من هذا المتوسط بين الطرفين .

وكل هذه المظاهر المادية بطلان وخداع . لأنها تتغير وتتلون وتتراءى للحس على أشكال وأوضاع لا تصمد على حال .. وإنما الصمود والدوام للعقل المجرد دون غيره . وفى العقل المجرد تستقر الموجودات «الصحائح» أو المثل كما سميت فى الكتب العربية ، وهى كالعقل المجرد خالدة دائمة لا تقبل النقص ولا يعرض لها الفساد .

هذه الصحائح هى المثل العليا لكل موجود يلتبس بالمادة أو الهيولى فكل شجرة - مثلا - فيها صفة أو صفات ناقصة من نعوت الشجرية فأين هى الشجرة التى لا نقص فيها ؟ هى فى عقل الله منذ القدم . وكل ما تلبس بالمادة من خصائص الشجرية فهو محاكاة لذلك المثل الأعلى .

وبقاء هذه الموجودات هو أيضا محاكاة لبقاء الله .. فبقاء الله بقاء أبدى لا أول له ولا آخر ولا تحول فيه ولا تقلب ، ولا تعرض له الزيادة ولا النقصان .

أما بقاء هذه الموجودات فهو بقاء فى الزمان ، والزمان مخلوق من حركة الأفلاك ، فهو مقياس لبقاء المخلوقات وليس بمقياس لبقاء الخالق . وإنما شاء الله بجوده ورحمته أن يعطى الموجودات نصيبها من البقاء فأعطاها الزمان ، وهو محاكاة للأبد السرمدى الذى لا ابتداء له ولا انتهاء كما أن الموجودات المحسوسة محاكاة للموجودات المثالية التى يعقلها الله وتخرجها أنصاف الأرباب إلى حيز الوجود ، فتنقص لأن أنصاف الأرباب لا تعقلها كما يعقلها الله ، ولأن التلبس بالمادة يحيطها بالحدود وينضح عليها من عوامل الفساد .

والعقل البشرى يعلو فيدرك الحقائق المجردة ، ويهبط فيدرك المحسوسات بالتجربة والمشاهدة ، ومن أمثلة الحقائق التى تدرك بغير تجربة حسية حقائق الرياضة العليا . فإن الله مهندس ، وأحكامه هى الهندسة القائمة على نسب الأعداد المجردة ، ومعرفتها معرفة عقلية يدركها الإنسان بصفاء القريحة ، وربما كانت هذه النسب أو الأعداد مرادفة للمثل العليا أو للصحائح فى فلسفة أفلاطون ، ولا سيا ما ذكره عنها فى أيامه الأخيرة ، ورجع به إلى فيثاغوراس .

وقد رجع أفلاطون إلى فيثاغوراس فى القول بتناسخ الأرواح وتجدد الآجال على حسب الحسنات والسيئات .. فالنفس البشرية إذا استلهمت القدرة من العقل الإلهى تغلبت على عجز المادة والجسد وصعدت إلى معدنها الأول ، فخلصت إلى عالم البقاء الذى لا يشوبه فساد .. ولكنها إذا رزحت بثقل المادة واستسلمت لعجزها ونسيت قدرتها على مكافحتها هبطت من جسد إلى جسد أحقر منه وأدنى فكانت فى جسم حيوان بعد أن كانت فى جسم إنسان ، وانحدرت من حيوان كريم إلى حشرة لئيمة ، حتى تفيق من غشيتها وتستأنف فى عالم العقل المجرد سيرتها الأولى .

فالهيولى مقاومة العقل المجرد وليست موجدة بمشيئته من العدم . ولعل أفلاطون لم يحاول أن يردها إلى العدم ، أو يقول بوجودها من العدم ، لأنها كانت حقيقة واقعة فى رأى سابقيه من فلاسفة اليونان ولأنها ساعدته على تعليل النقص والشر والألم .. فوقف بها بين الكمال المطلق الذى ينبغى للإله الأعظم ، وبين عوارض القصور التى تقترن بغيره من الموجودات .

وقام بعد أفلاطون تلميذه العظيم «أرسطو» فتوسع فيما بعد الطبيعة توسعا لم يسبق إليه بين فلاسفة الأوائل ، ووضع للجدل معياره الذى سمى بعد ذلك بعلم المنطق ، وفصل بين الحدود فبالغ أحيانا فى الفصل بينها ، ولكنه أقام القواعد الأولى على أساس صحيح .

والله عند أرسطو هو العلة الأولى أو المحرك الأول .

فلابد لهذه المتحركات من محرك ، ولابد للمحرك من محرك آخر متقدم عليه ، وهكذا حتى ينتهى العقل إلى محرك بذاته ، أو محرك لا يتحرك . لأن العقل لا يقبل التسلسل فى الماضى إلى غير نهاية .. وهذا المحرك الذى لا يتحرك لابد أن يكون سرمدا لا أول له ولا آخر ، وأن يكون كاملا منزها عن النقص والتركيب والتعدد ، وأن يكون مستغنيا بوجوده عن كل موجود . وهذا المحرك الأول سابق للعالم فى وجوده سبق العلة لا سبق الزمان . كما تسبق المقدمات نتائجها فى العقل ولكنها لا تسبقها فى التركيب الزمنى . لأن الزمان حركة العالم ، فهو لا يسبقه . أو كما قال «لا يخلق العالم فى زمان» .

وعلى هذا يقول أرسطو بقدم العالم على سبيل الترجيح الذى يقارب اليقين . إلا أنه يقرر فى كتاب «الجدل» أن قدم العالم مسألة لا تثبت بالبرهان .

وإجمال براهينه فى هذه القضية أن إحداث العالم يستلزم تغييرا فى إرادة الله والله منزه عن الغير . فهو إذا أحدث العالم فإنما يحدثه ليبقى جل جلاله كما كان ، أو يحدثه لما هو أفضل ، أو يحدثه لما هو مفضول ، وكل هذه الفروض بعيدة عما يتصوره أرسطو فى حق الله . فإذا حدث العالم وبقى الله كما كان فذاك عبث والله منزه عن العبث ، وإذا أحدثه ليصبح أفضل مما كان فلا محل للزيادة على كماله ، وإذا أحدثه ليصبح مفضولا فذلك نقص يتنزه عنه الكمال .

وإذا كانت إرادة الله قديمة لا تتغير – فوجود العالم ينبغى أن يكون قديما كإرادة الله لأن إرادة الله هى علة وجود العالم . وليست هذه العلة مفتقرة إلى سبب خارج منها ، فلا موجب إذن لتأخر المعلول عن علته ، أو لتأخر الموجودات عن سببها الذى لا سبب لها غيره .

فالإنسان يجوز أن يريد اليوم شيئا ثم يتأخر إنجازه، لنقص الوسيلة أو لعارض طارئ أو لعدول عن الإرادة . وكل ذلك ممتنع فى حق الله .

وقد أفرط أرسطو فى هذا القياس حتى قال أن الله جل وعلا لا يعلم الموجودات لأنها أقل من أن يعلمها .

وإنما يعقل الله أفضل المعقولات ، وليس أفضل من ذاته فهو يعقل ذاته ، وهو هو العاقل والمعقول ، وذلك أفضل ما يكون .

والعقل بالنسبة إلى الله يخالف العقل بالنسبة إلى غيره من الموجودات الفانية ، فإن الإنسان يعقل الجزئيات بعد وقوعها ثم يعقل الكليات بعد استقصاء الجزئيات ، ويلزمه ذلك لأنه يعلم بعد جهل ويتوقف علمه على المعلوم ، وليس علم الله متوقفا على ما عداه .

وكل صفة من صفات الله فهى تتعلق به ولا تتعلق بغيره ، وهى قائمة به ولا تقوم على غيره ، ومن هذه الصفات الإرادة والعلم كما تقدم ، ومنها الكرم والرحمة والخير والعدل والحكمة وسائر صفات الكمال .

فالله لا يريد العالم لأنه لا يحتاج اليه .. ولكن العالم يريد الله ، لأنه متوقف عليه .. ويسأل السائل : إذن كيف يكون هذا التوقف إن لم يعمل من أعمال المشيئة الإلهية فى الجملة والتفصيل ؟ .. وجواب أرسطو على هذا السؤال أن يكون بسعى الناقص إلى طلب الكمال ، أو بسعى الموجودات إلى التشبه بعلتها الأولى . فالله أعطاها العقل ، والعقل يبعث فيها الشوق إلى مصدرها الأول . فتتحرك وتعلو بالحركة ، أو تكسب فى كل حركة صورة أرفع من صورتها وحظا من الكمال أرفع من حظها ، تقريبا إلى الصورة التى لا تشوبها شائبة من عجز المادة أو الهيولى .. وهى الصورة السرمدية الكاملة : صور الله .

ولا يفهم معنى هذا الارتفاع إلا إذا فهم معنى الصورة فى مذهب أرسطو .. فالصورة فى مذهبه هى حقيقة الشىء وماهيته التى يقوم بها وجوده ، وليست هى مشكلة البادى للعين أو تمثاله الملموس باليدين . فصورة العصفور هى حقيقته التى يكون بها عصفورا ، ولا يكون غير ذلك من الطيور أو الأحياء على العموم .. وصورة الدرهم هى جوهره الذى يميزه من سائر قطع الفضة وسائر قطع النقد ويجعله درهما وتزول عنه «الدرهمية» إذ زال . ولا يخلو موجود فى العالم من الصورة .. فكل موجود فهو صورة ومادة أو «هيولى» .

وتترقى الموجودات فى شرف الوجود كلما عظم نصيبها من الصورة وقل نصيبها من الهيولى .. فالموجودات الخسيسة يوشك أن تكون هيولى محضا خالية من كل صورة . فلا فرق بين جزء وجزء ولا بين فرد وآخر من الجنس نفسه .

وكلما ارتقت فى سلم الوجود زاد نصيبها من الصورة المميزة وقل نصيبها من الهيولى المتشابهة . وربما أصبحت صورة جسم مادة لجسم آخر . كالورق الذى هو صورة مميزة لبعض الموجودات وهو فى الوقت نفسه مادة للكتاب .

وأعلم الموجودات على هذا القياس هو الله ، لأنه صورة محض لا تشوبه المادة ، ومعنى مجرد لا يقوم فى جسد .. وأخس الموجودات جميعا هو الهيولى ، وهى لم توجد قط منعزلة عن صورة من الصور ، وإذا وجدت منعزلة عن الصورة فهى وجود بالقوة أى وجود لم يتحقق بالفعل ولا يزال فى انتظار التحقيق .. والحركة هى التى تحققه .. والحركة هى التى ترتقى به من صورة إلى صورة .

ولما كان الله هو المحرك الأول كما تقدم فهو موجد العالم على هذا الاعتبار ، وهو قبلته التى يرتقى إليها .. شوقا إلى مصدره منها .

وهذه هى الصلة كلها بين الله والعالم : فلا ينسب إلى الله فى مذهب أرسطو أنه يهتم بالعالم أو يفكر فيه ، لأنه تفكير فيما دونه أو تفكير بكماله . ولا يعقل الله جل وعلا إلا أشرف معقول ، وهو ذاته دونه سواها .

وهذا هو الخطأ الذى جاء من الغلو فى مذهب أرسطو : تناوله الحكماء الدينيون فلم ينكروا المقدمات ولكنهم أنكروا النتيجة التى تأدى إليها أرسطو من مقدماته . فقالوا : إن الله لا يعقل إلا أشرف معقول . نعم لا جدال فى ذلك .. ولكن أشرف معقول هو المعقول الذى يتحقق به كمال صفاته من القدرة والعلم والرحمة والجود . وانما يتحقق جوده بإيجاد المخلوقات ، ويتحقق علمه بنفى الجهل بها ، وتحقق رحمته برعايتها وتهذيبها . أما كيف ذلك فالبحث فيه هو علة الخطأ فى جميع تلك الفروض والأقيسة . لأنه سبحانه وتعالى جل عن الشبيه ، فليس كمثله شىء ، وليست أعمالنا كأعماله على فرض من الفروض .

ويقول أرسطو بوجود الروح ولكنه لا يقول ببقاء الروح الفردية بعد الموت ، فالروح من عالم العقل واحد فى جميع الأفراد ، وهم إذا اختلفوا بالأذواق الجسدية لم يختلفوا بالمدرجات العقلية ، فلا اختلاف بين إنسانين فى إدراك الحقائق المجردة كالرياضة والمنطق وما جرى مجراها . ومؤدى هذا عند أرسطو أن العقل المجرد لا فردية فيه ، وإن الروح تعود إلى العقل العام بعد فراقها للجسد . فلا فردية لها بعد الموت ، ولكنها لا تفنى ولا تقبل الفناء .

ذلك أوجز تلخيص مستطاع لمذاهب المدرسة الأثينية فى الحكمة الإلهية . وقد توخينا فيه ما يكفى لتقدير خطوتها فى هذه المرحلة الإنسانية الخالدة ، فليس يدخل فى موضوع هذا الكتاب تلخيص آرائها فى غير فكرة الإيمان بالله .

ولعلنا نقدر هذه الخطوة حق قدرها إذا قلنا أن المدرسة الأثينية عرضت على الفهم ما أخذته من إيمان الأولين . فنقلت البناء من أساس الإيمان إلى أساس البحث والقياس وأن موقفها من المادة كان كموقف التسليم «بالأمر الواقع» كما يقولون فى لغة السياسة . لأنها لم تقل بقدم العالم إنكارا لوجود العقل المستقل كما أنكره الماديون فى العصور التالية ، ولكنها قالت بقدم العالم رأيا لأنها وجدته ماثلا أمامها حسا ، فلم تستطع أن تقاوم الحس فى الماضى كما لم تستطع أن تقاومه فى الحال .



المسـيحية

لما ولد السيد المسيح عليه السلام – والأرجح أنه ولد قبل التاريخ المشهور بأربع سنوات – كان كل ما فى الشرق ينبىء برسالة مرتقبة واعتقاد جديد .

كان اليهود يترقبون المسيح المنتظر على رأس الألف الخامسة للخليقة ، وهى عندهم مبدأ التقويم . لأن الاعتقاد العام كما قدمنا فى تاريخ فارس وما بين النهرين كان يتجه إلى انتظار الخلاص فى مطلع كل ألف سنة على يد رسول من السماء .

فجاش الأردن وما حوله بدعوة يحيى بن زكريا أو يوحنا المغتسل المشهود بالمعمدان . وراح هذا النبى يدعوهم إلى التوبة والاغتسال من الذنوب ، ويرمز إلى التطهير من الدنس فى بحر الأردن على يديه ، ويبشرهم أو ينذرهم بقرب «ملكوت الله» أو ملكوت السماء . وهو الملكوت الموعود منذ قرون .

وكان اليهود قد فهموا «ملكوت الله» على معنى غير الذى فهموه وتوارثوه من أيام السبى وزوال مملكة داود وسليمان .

فقد كانوا ينتظرون ملكا «مسيحا» من قبل ملوكهم الذين كانوا يمسحونهم بالزيت المقدس ويسمونهم من أجل ذلك بمسحاء الرب أو المسحاء .

وكانوا يترقبون رجعة الدولة على يد فاتح ظافر من أبناء داود يجرد الكتائب ويجتاح القلاع والدساكر ، ويقمع أعداءهم بالنار والحديد .

وتجدد رجاؤهم فى مسيح من هذا القبيل بعد سقوط أعدائهم الأقوياء وذهاب دولة البابليين والمصريين . فلما تطاول الزمن ووقعت بلادهم فى قبضة الدولة الرومانية – وهى فى قوتها وعجز اليهود عن مقاومتها لا تقل عن الدولتين الذاهبتين – يئسوا من الخلاص على أيدى الفاتحين الظافرين وتحولوا إلى الرجاء فى قيام مسيح غير مسحاء العروش والتيجان . فترقبوه مسيحا فى عالم الروح ، وعلم الصالحون منهم أن الخلاص المنتظر إنما هو خلاص النفوس والضمائر بالتوبة والتطهير .

وكان أنبياؤهم قد بشروا بذلك المسيح قبل عصر الميلاد ببضعة قرون ، فإذا هم يتدرجون من وصفه بالقوة والبأس إلى وصفه بالرحمة والحنان ، ويتمثلونه وديعا ورضيا يتجافى صهوات الخيال ويمتطى فى موكبه حمارا ابن أتان .

هذا فى نطاق الديانة الإسرائيلية ..

أما فى نطاق البحث والحكمة فإن الفلسفة كانت فى ذلك العصر قد أوفت على غايتها ، وأطلعت أعظم أعلامها وأكبر مدارسها . وشاعت فى البلاد الفينيقية على الخصوص .. لأن هذه البلاد كانت منشأ الرواقيين السابقين وكانت على اتصال دائم بآسيا الصغرى من جهة وبالإسكندرية من جهة أخرى ، وهى يومئذ قبلة الفلاسفة والحكماء .

ومن هؤلاء الفلاسفة من بشر بالكلمة الإلهية وقال أن هذه الكلمة – ويعنى بها العقل الإلهى – وهى مبعث كل حركة ومصدر كل وجود . ومنهم من قال أن الحب هو أصل جميع الموجودات ومساك جميع الأكوان ، ومنهم من وعظ بالنسك والعفة وأوصى بالشفقة على الإنسان والحيوان وحرم ذبحه وزعم له روحا كانت تعقل فى حين مضى وستعود إلى العقل بعد حين .

ليس أدل على تهيؤ الجو للرسالة الجديدة من التمهيد لها فى نطاق الفلسفة ونطاق الديانة فى وقت واحد .

فكانت دعوة «يوحنا المعمدان» تقابلها دعوة فيلون الفيلسوف الإلهى الذى ولد بالإسكندرية قبل مولد السيد المسيح بنحو عشرين سنة ، وكان فيلون يجمع حكمة العصر من جميع أطرافها ، لأنه كان يهوديا محيطا بثقافة قومه وفيلسوفا محيطا بمذاهب الفلسفة اليونانية ، وطنيا مصريا محيطا بالحكمة الدينية التى نبعت من معين التاريخ المصرى القديم وامتزجت بالعقائد السرية الأخرى فى بلاد الرومان واليونان وآسيا الصغرى ، وأهمها عقيدة إيزيس وعقيدة أوزيريس سرابيس التى تأسست بالإسكندرية وتفرعت فى أثينا وبومبى وروما وبعض الموانئ الآسيوية ، وكانت لهذه الديانة مراسم خفية يترقى فيها المريد على أيدى الكهان والرؤساء فى المحاريب السرية ، وأول هذه المواسم صلاة القبول – التطهير – أو هى صلاة البعث التى يتقدم إليها المريد كأنه ميت بالروح يطلب الحياة بالروح أو يطلب الخلاص من إرهاق الجسد وخبائث الشهوات ، ويعتبر بعدها من الواصلين إلى حظيرة الرضوان .

وكان لتفسير هذه الرموز أثر فى تفسير فيلون لرموز الديانة الإسرائيلية ، فتجاوز النصوص والمواسم إلى ماوراءها من الدلالات الروحية كما تكشف له على أضواء الفلسفة اليونانية ، ووصل من ثم إلى الإيمان بالعقل الإلهى أو الكلمة Logos كأنها «ذات» لها صفات الذات الإلهية .

بل وجد من وعاظ بنى إسرائيل أنفسهم قبيل عصر المسيح من مزج الأقاويل اليونانية بالعقيدة الإسرائيلية . فكان أصحاب الرؤى فى كتب أخنوخ يعلمون تلاميذهم أن الحكمة خلقت الإنسان من سبعة عناصر ، فخلقت اللحم من التراب والدم من الندى والبصر من نور الشمس والعظام من الحجارة والذكاء من السحب والملائكة ، والعروق من العشب والروح من أنفاس الله ، وأن خلق الأرواح سابق لخلق الدنيا بأرضها وسمائها ، لأنها عنصر خالد لا يزول .

فى هذا الجو المتطلع إلى الرسالة الروحية ولد السيد المسيح صلوات الله عليه .

وكان يستمع العظات من يوحنا المعمدان ويتقبل «العمادة» من يديه . فلما قتل يوحنا لم يرهبه مصرعة الأليم ، ونهض بأمانة الدعوة بعده فى بلاد الجليل ثم فى بيت المقدس ، وفى الهيكل الأكبر معقل الأحبار والكهان وعاصمة «الدولة الدينية» فى بنى إسرائيل .

وكانت بشارته أعظم فتح فى عالم الروح ، لأنها نقلت العبادة من المظاهر والمراسم إلى الحقائق الأبدية ، أو نقلها من عالم الحس إلى عالم الضمير .

فلم ينتظر ملكوت الله فى حادث من الحوادث الدنيوية الكبرى أو الصغرى . بل علم الناس أن ملكوت الله قائم فى ضمائرهم وموجود فى كل حقبة وكل مكان: «ولا يأتى على موعد مرتقب . ولا يقولون هو ذا هنا أو هو ذا هناك . لأن ملكوت الله فيكم» .

ولم يشهد التاريخ قبل السيد المسيح رسولا رفع الضمير الإنسانى كما رفعه ، ورد إليه العقيدة كلها كما ردها إليه .. فقد جعله كفؤا للعالم بأسره بل يزيد عليه . لأن من ربح العالم وفقد ضميره فهو مغبون فى هذه الصفقة الخاسرة . «وماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه ، وماذا يعطى الإنسان فداء عن نفسه ؟» .

والطهر كل الطهر فى نقاء الضمير . فمناط الخير كله فيه ومرجع اليقين كله إليه : «فليس شىء من خارج الإنسان يدنسه . بل ما يخرج من الإنسان هو الذى يدنس الإنسان» .

وهناك حياته وبقاؤه : «فليس حياته من أمواله ..» ، وهناك قوامه وطعامه : «فليس بالخبز وحده يحيا .. بل بكل كلمة من كلمات الله ..» .. و «الحياة أفضل من الطعام» . وكان ينعى على القراء والعاكفين على التلاوات ومراسم العبادة فرط الولع بظواهر الأفعال دون حقائق الإيمان ، ويقول لهم : «نقوا الكأس من داخلها» فظاهرها لا يضير ما فيها . وكان ينكر كل ما يراد به الظاهر ولا ينبعث من أعماق الوجدان . فلا إحسان عنده

لمن يتراءى بالإحسان لأنه تاجر أخذ ربحه فلا حق له عند الله : «احترزوا من صدقة تصنعونها أمام الناس . وإلا فلا أجر لكم عند أبيكم الذى فى السموات . وإذا بذلت الصدقة فلا تنفخ أمامك بالأبواق كما يفعل المراءون تفاخرا بين الناس . فالحق أقول لكم أنهم قد استوفوا أجرهم .. فلا تعرف شمالك ما تفعل يمينك .. فأبوك الذى يراك فى الخفاء يجزيك فى العلانية» .

وكل شىء فى عالم الحس ينقاد لقوة الضمير : «فلو كان لكم إيمان كحبة خردل لأمرتم هذه الشجرة أن تخرج من منبتها وتنغرس فى ماء البحر فتطيع» .

وعلى تبشيره بالرحمة والمحبة لم يكن ينكص عن الثورة فى عالم الروح . لأنها هى الثورة التى تستحق أن تثار : «جئت لألقى نارا فماذا على لو اضطرمت النار ؟ » .

فجانب الضمير هو الجانب الذى توجهت إليه رسالة السيد المسيح ، ورعاية الله لروح الإنسان هى الملاذ الذى رأى الناس منصرفين عنه فعاد بهم إليه .

وكانوا يؤمنون بالله الخالق وبالله الذى ينزل عليهم الشرائع ويحاسبهم على الطاعة والعصيان ، ولكنهم نسوا رعاية الله ولم يريدوا أن يحبوه كما أرادوا أن يطيعوه . فعلمهم أن الله محبة وأن أقرب الناس إلى الله من أحب الله وأحب خلق الله ، ومنهم المطرودون والعصاة ، ولا يستحق غفرانه من لم يتعلم كيف يغفر للمسيئين إليه : « .. إن أخطأ إليك أخوك فوبخه ؛ وإن تاب فاغفر له ، وإن أخطأ إليك سبعا فى اليوم وتاب إليك سبعا فى اليوم ، فاقبل توبته واغفر له » .

وقد وجد عند بنى إسرائيل كفاية وفوق الكفاية من كلامهم عن إله الشرائع وإله الخلق وإله هذا الشعب من الشعوب دون سائر بنى الإنسان . فذكرهم بالله الذى يرعاهم فوق رعاية الأب الرحيم ، وعليهم أن يثقوا به فوق الثقة بسعيهم فى طلب المال والحيلة فى تحصيل المعاش ، أليست الحياة أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس ، انظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تخزن ، وأبوكم السماوى يقوتها .. ألستم أنتم أحرى بالتفضيل عليها ؟ من منكم إذا اهتم يقدر أن يزيد على قامته ذراعا واحدة ؟ .. تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو وهى لا تتعب ولا تغزل وسليمان فى كل مجده لا يلبس كواحدة فيها ، فإن كان عشب الحقل الذى يوجد اليوم ويطرح غدا فى التنور يلبسه الله ذلك اللباس أفليس أحرى أن يلبسكم أنتم ياقليلى الإيمان ؟ !» .

وعلى هذا الوجه ينبغى أن يفهم قول السيد المسيح حين قال : «ماجئت لأنقض الناموس

بل لأكمله » وحين جاءوه بالزانية قال لهم : « من لم يخطىء منكم فليرمها بحجر » . فإنه لم يأت بإلغاء الشريعة ولا بإسقاط الجزاء . ولكنه نقل الإيمان بالله من الحرف إلى المعنى ، ومن القشور إلى اللباب ، ومن ظواهر الرياء إلى حقائق الخير الذى لا رقابة عليه لغير الضمير . ورأى عند اليهود ما هو حسبهم من شرائع الأنبياء وشرائع الرومان فقال لهم أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، وذكرهم بجانب الرحمة والإحسان وقد نسوه ، ولم يذكروا غير جانب الغضب والقصاص .

وقد أشار السيد المسيح إلى نفسه بتعريفات كثيرة رواها عنه كتاب الأناجيل ، فكان إذا تكلم عن نفسه قال : « أنا ابن الإنسان » أو « أنا نور العالم » أو «أنا خبز الحياة» و «أنا الراعى الصالح ، وأنا المعلم والسيد» أو «أنا الكرامة الحقيقية» .. ولم يذكر نفسه باسم المسيح ولكنه بارك الحوارى بطرس حين سماه به ، وقال له إنه اهتدى إلى حقيقته بنفحة من نفحات الروح .

ولم تكتب هذه الأناجيل فى عصر السيد المسيح بل بعد عصره بجيلين ، ولكن مواضع الاتفاق فيها تدل على رسالة واحدة صدرت من وحى واحد ، ويؤكد لنا وحدة هذه الرسالة أن فكرة الله فيها لاتشبهها فكرة أخرى فى ديانات ذلك العصر الكتابية أو غير الكتابية . فقد كانت هناك ديانات طافحة بالشعائر الخفيفة والمراسم التقليدية ، وكانت هناك ديانات تفهم العلاقة بين الله والإنسان كأنها ضرب من علاقة الحاكم بالمحكوم أو الصانع بالمصنوع أو العلة بالمعلوم ، ولكن الفكرة المسيحية التى قررتها الأقوال المتفقة فى الأناجيل تتميز كل التميز عن مجمل الأفكار الإسرائيلية أو الأفكار الهندية والمجوسية أو أفكار المؤمنين بعقائد الفلسفة أو العقائد السرية . فالعلاقة بين الإنسان وخالقه فى بشارة السيد المسيح هى العلاقة بين الروح ومصدرها وبين الحياة وينبوعها وبين المكفول وكافله ، وبين الرعية وراعيها ، ولم تتفق هذه الصفة فى ديانة واحدة من ديانات ذلك العصر كما اتفقت فى الديانة المسيحية ، وهى فى رأينا علامة جوهرية لا تقل فى قوتها عن أسانيد التاريخ التى تبطل شكوك المترددين فى وجود السيد المسيح .

وإنما طرأت الشبهة على أذهان أولئك المترددين من تماثل بعض الشعائر على النحو الذى أجملناه فى نقدنا لكتاب أميل لدفج عن السيد المسيح حيث نقول : «إن الذى يرددونه أكثر من سواه أن كل شعيرة فى المسيحية قد كانت معروفة فى ديانات كثيرة سبقها ، حتى تاريخ الميلاد وتاريخ الآلام قبل الصليب .. فاليوم الخامس والعشرون من شهر ديسمبر الذى يحتفل فيه بمولد المسيح كان هو يوم الاحتفال بمولد الشمس فى

العبادة المثرية . إذ كان الأقدمون يخطئون فى الحساب الفلكى فى عهد جوليان ، فيعتبرون هذا اليوم مبدأ الانقلاب الشمسى بدلا من اليوم الحادى والعشرين فى الحساب الحديث ، وقد اعترضت الكنيسة الشرقية على اختيار اليوم الخامس والعشرين لهذا السبب وفضلت أن تختار لعيد الميلاد اليوم السادس من شهر يناير الذى «تعمد» فيه السيد المسيح . على أن هذا اليوم أيضا كان عيد الإله ديونيسيس عند اليونان وبعض سكان آسيا الصغرى وكان قبل ذلك عيد أوديريس عند المصريين ، ولا يزال متخلفا فى العادات المصرية إلى اليوم . ففى اليوم الحادى عشر من شهر طوبة — وكان يوافق السادس من شهر يناير فى التاريخ القديم — كان المصريون يحتفلون بعيد إلههم القديم ولا يزالون يحتفلون به فى عصرنا هذا باسم عيد الغطاس . وقد اتخذت المسيحية اليوم الخامس والعشرين من شهر مارس تذكارا لآلام السيد المسيح قبل الصلب . وهذا هو الموعد نفسه الذى اتخذه الرومان قبل المسيح لتذكار آلام الإله أتيس إله الرعاة المولود من نانا العذراء بغير ملامسة بشرية ، والذى جب نفسه فى هذا الموعد ونزف دمه فى جذور شجرة الصنوبر المقدسة .

وأول مانرى أن المتشككين قد نسوه وأغفلوه ولم يقدروا قيمته أن السيد المسيح هو صاحب الدين الذى كان أكثر الأديان نعيا على ظواهر المراسم والشعائر والنصوص ، فمن الغريب أن يجعلوا تشابه المراسم والشعائر والنصوص مبطلا لوجود من أنكرها وأقام دعوته الكبرى على إنكارها .

وأغرب من هذا أن يتخذوا تشابه المراسم والأخبار دليلا على تلفيق تاريخ السيد المسيح .. مع أن التواريخ جميعا حافلة بأسماء الأبطال المحققين الذين نسب إليهم كل عمل من نوع أعمالهم وكل خليقة من نوع خلائقهم ، فإذا اشتهروا بالشجاعة رويت عنهم كل أخبار الشجعان ماثبت منها لهم وما لم يثبت منها إلا لغيرهم ، وإذا اشتهروا بالفكاهة نسبت إليهم فكاهات المعروفين والمجهولين ولا تزال تنسب إليهم على مر السنين وهكذا يصنع الرواة بأخبار كل مشهور سواء كانت شهرته بالمحمود أو بالمذموم من الصفات .

فإذا اختلطت الروايات فى أخبار المسيح فليس فى هذا الاختلاط بدع ولا دليل قاطع على الإنكار . وقد قلنا فى تعليقنا على تلك الملاحظات أنه « لو كان اختلاط الرموز والشعائر من موجبات الشك فى ظهور الرسل لوجب أن نشك فى وجود النبى عليه السلام لما فى الإسلام من شعائر الحج التى أحياها على سنن العرب قبله ، ولوجب أن

نشك فى وجود على بن أبى طالب لما أحاط به من أساطير بعض المذاهب الغالية .. وفى مقدمتها انتظار الإمام أو المهدى أو المسيح هى عقيدة تتشابه فيها تلك المذاهب المسيحية والإسرائيلية ووثنية المجوس» .

ومما فات أصحاب الملاحظات المتقدمة أن آباء الكنائس الأولى لم يحتفلوا بتلك الأعياد وهم يجهلون تواريخها . ولكنهم بدأوا بالاحتفال بها لاعتبارهم أن إكرام السيد المسيح فيها أجدر بالمسيحيين من إكرام الشمس والكواكب وسائر الأرباب الوثنية .. وكانوا يرون اتباع الكنيسة يندفعون إلى محتفل الوثنيين فى تلك الأيام فيصرفونهم عنها بإحياء المحافل التى تقابلها وتمجيد السيد المسيح فيها بديلا عن تمجيد الأوثان .



الإســــلام

مضى على مولد السيد المسيح نحو ستة قرون قبل ظهور الإسلام . تشعبت فى خلالها المذاهب المسيحية بين قائل بطبيعة واحدة للسيد المسيح وقائل بطبيعتين اثنتين : هما الإنسانية والإلهية ، وبين مؤله للسيدة مريم ومنكر لهذا التأليه ، وبين مفسر لنبوة السيد المسيح بأنه ابن الله ولكنها بنوة على المجاز بمعنى القرب والإيثار على سائر المخلوقات وقائل بأن السيد المسيح هو ابن الله على الحقيقة التى يفهمها المؤمن على نحو يليق بالذات الإلهية .

وتسربت هذه المذاهب جميعا إلى الجزيرة العربية مقرونة بالبراهين الجدلية التى يستدل بها كل فريق على صحة تفسيره وبطلان تفسير معارضيه ، وكان كثير من تلك البراهين مستمدا من المنطق ومذاهب حكماء اليونان ، فإن أوريجين ونسطور وآريوس أصحاب الآراء الفلسفية واللاهوتية التى جاءت بها الفرق المختلفة كانوا من المطلعين على الفلسفة الإغريقية والملمين على التخصيص بآراء هيرقليطس وأفلاطون وأرسطو وزينون .

وقد عرف العرب أطرافا من هذه المذاهب بعد هجرة المهاجرين إلى بلادهم من رهبان تلك الأمم وتجارها وسائحيها ، وهم غير قليلين .

وتسربت مذاهب اليهودية قبل ذلك إلى أنحاء الجزيرة العربية ، ولم تزل تتسرب إليها بعد ظهور المسيحية واحتكاك اليهود بالنصارى فى جوانب الدولة الرومانية ، وكانت لليهود مذاهب فى الدين تمتزج الامتزاج بين مذاهب المسيحية وأقوال الفلاسفة واللاهوتيين .

وكانت جزيرة العرب على اتصال لا ينقطع بالفرس ومن جاورهم من أمم المشرق ولا سيما فى بلاد البحرين وبلاد اليمن إلى تلك الأصقاع هياكل النار وعبادة الكواكب وغيرها من بقايا الديانة المجوسية .

ولم يتلق العرب النصرانية من مصدر واحد أو من مصدر الشمال دون غيره . فقد كانت للحبشة نصرانية ممزوجة بالوثنية التى تخلفت من عقائدها الأولى ، وكان يهود الحبشة على شىء من الوثنية يختلط بعقائد المجوس وعقائد الأحباش والعرب الأقدمين .

ودان قليل من العرب بهذه الديانات على أوضاعها الكثيرة التى يندر فيها الإيمان بالوحدانية الخالصة وعقيدة التنزيه والتجريد . أما الأكثرون منهم فكانوا يعبدون الأسلاف فى صورة الأصنام أو الحجارة المقدسة ، كانوا يحافظون على هذه العبادة السلفية كدأب القبائل جميعا فى المحافظة على كل تراث من الأسلاف ، ولكنهم كانوا يعرفون « الله » ويقولون أنهم يعبدون الأصنام ليتقربوا بها إلى الله .

فلما ظهر الإسلام فى الجزيرة العربية كان عليه أن يصحح أفكارا كثيرة لا فكرة واحدة عن الذات الإلهية ، وكان عليه أن يجرد الفكرة الإلهية من أخلاط شتى من بقايا العبادات الأولى وزيادات المتنازعين على تأويل الديانات الكتابية .

فإذا كانت رسالة المسيحية أنها أول دين أقام العبادة على « الضمير الإنسانى » وبشر الناس برحمة السماء – فرسالة الإسلام التى لا التباس فيها أنها أول دين تمم الفكرة الإلهية وصححها مما عرض لها فى أطوار الديانات الغابرة .

فالفكرة الإلهية فى الإسلام «فكرة تامة» لا يتغلب فيها جانب على جانب ، ولا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة ، ولا تجعل لله مثيلا فى الحس ولا فى الضمير . بل له « المثل الأعلى » وليس كمثله شيء .

فالله وحده **(لاشريك له)** .. **(ولم يكن له شريك فى الملك)** .. **(فتعالى الله عما يشركون)** ... و**(سبحانه عما يشركون)** .

والمسلمون هم الذين يقولون : **(ماكان لنا أن نشرك بالله)** .. **(ولن نشرك بربنا أحدا)** .

ويرفض الإسلام الأصنام على كل وضع من أوضاع التمثيل أو الرمز أو التقريب . ولله المثل الأعلى من صفات الكمال جمعاء ، وله الأسماء الحسنى . فلا تغلب فيه صفات القوة والقدرة على صفات الرحمة والمحبة ، ولا تغلب فيه صفات الرحمة والمحبة على صفات القوة والقدرة . فهو قادر على كل شيء وهو عزيز ذو انتقام ، وهو كذلك رحمان رحيم وغفور رحيم .. قد وسعت رحمته كل شيء . و **(يختص برحمته من يشاء)** وهو الخلاق دون غيره و **(هل من خالق غير الله ؟)** .

فليس الإله فى الإسلام مصدر النظام وكفى ، ولا مصدر الحركة الأولى وكفى ، ولكن **(الله خالق كل شيء)** ... و (خلق كل شيء فقدره) و **(إنه يبدأ الخلق ثم يعيده)** ... و **(هو بكل خلق عليم)** .

ومن صفات الله فى الإسلام ما يعتبر ردا على « فكرة الله » فى الفلسفة الأرسطية كما يعتبر ردا على أصحاب التأويل فى الأديان الكتابية وغير الكتابية .

فالله عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها ، ويتنزه عن الإرادة لأن الإرادة طلب فى رأيه والله كامل لا يطلب شيئا غير ذاته ، ويجل عن علم الكليات والجزئيات لأنه يحسبها من علم العقول البشرية ، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة ... لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه .

ولكن الله فى الإسلام (**عالم الغيب والشهادة**) .. و (**لايعزب عنه مثقال ذرة**) وهو بكل خلق عليم (**وما كنا عن الخلق غافلين**) ... (**وسع كل شىء علما**) .. (**ألا له الخلق والأمر**) .. (**عليم بما فى الصدور**) .

وهو كذلك مريد وفعال لما يريد . «وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان» وفى هذه الآية رد على يهود العرب بمناسبة خاصة تتعلق بالزكاة والصدقات كما جاء فى أقوال بعض المفسرين ، ولكنها ترد على كل من يغلون إرادة الله على وجه من الوجوه ، ولا يبعد أن يكون فى يهود الجزيرة من يشير إلى رواية من روايات الفلسفة الأرسطية بذلك المقال .

وقد أشار القرآن الكريم إلى الخلاف بين الأديان المتعددة فجاء فيه من سورة الحج « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شىء شهيد» وأشار إلى الدهريين فجاء فيه من سورة الانعام : «وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين» وجاء فيه من سورة الجاثية : «وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، ومالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون» .

فكانت فكرة الله فى الإسلام هى الفكرة المتممة لأفكار كثيرة موزعة فى هذه العقائد الدينية وفى المذاهب الفلسفية التى تدور عليها . ولهذا بلغت المثل الأعلى فى صفات الذات فى الإلهية وتضمنت تصحيحا للضمائر وتصحيحا للعقول فى تقرير ما ينبغى لكمال الله ، بقسطاس الإيمان وقسطاس النظر والقياس .

ومن ثم كان الفكر الإنسانى من وسائل الوصول إلى معرفة الله فى الإسلام ، وإن كانت الهداية كلها من الله :

﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء﴾ .. **﴿وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله﴾** .

ومجمل ما يقال فى عقيدة الذات الإلهية التى جاء بها الإسلام أن الذات الإلهية غاية ما يتصوره العقل البشرى من الكمال فى أشرف الصفات .

فالله هو **«المثل الأعلى»** .

وهو الواحد الصمد الذى لايحيط به الزمان والمكان وهو محيط بالزمان والمكان و **«هو الأول والآخر والظاهر والباطن»** .. **« وسع كرسيه السموات والأرض»** .. **«ألا إنه بكل شىء محيط»** .

وقد جاء الإسلام بالقول الفصل فى مسألة البقاء والفناء . فالعقل لا يتصور للوجود الدائم والوجود الفانى صورة أقرب إلى الفهم من صورتهما فى العقيدة الإسلامية ، لأن العقل لا يتصور وجودين سرمديين ، كلاهما غير مخلوق ، أحدهما مجرد والآخر مادة ، وهذا وذاك ليس لهما ابتداء وليس لهما انتهاء .

ولكنه يتصور وجودا أبديا يخلق وجودا زمانيا أو يتصور وجودا يدوم ووجودا يبتدىء وينتهى فى الزمان .

وقديما قال أفلاطون - وأصاب فيما قال - إن الزمان محاكاة للأبد .. لأنه مخلوق والأبد غير مخلوق .. فبقاء المخلوقات بقاء فى الزمن ، وبقاء الخالق بقاء أبدى سرمدى لا يحده الماضى والحاضر والمستقبل ، لأنها كلها من حدود الحركة والانتقال فى تصور أبناء الفناء ، ولاتجوز فى حق الخالق السرمدى حركة ولا انتقال .

فالله **«هو الحى الذى لايموت»** .. **«وهو الذى يحيى ويميت»** و **«كل شىء هالك إلا وجهه»** .. ولا بقاء على الدوام إلا لمن له الدوام ومنه الابتداء وإليه الانتهاء .

وقد تخيل بعض المتكلمين فى الأديان أن هذا التنزيه البالغ يعزل الخالق عن المخلوقات ، ويبعد المسافة بين الله والإنسان .. وإنه لوهم فى الشعور وخطأ فى التفكير ، لأن الكمال ليست له حدود ، وكل ماليست له حدود فلا عازل بينه وبين موجود .. وفى القرآن الكريم **«ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ..»** **«ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»** .

ولا شك أن العالم كان فى حاجة إلى هذه العقيدة كما كان فى حاجة إلى العقيدة المسيحية من قبلها ، وتلقى كلتيهما فى أوانه المقدور .. فجاءه السيد المسيح بصورة جميلة للذات الإلهية وجاءه محمد عليه السلام بصورة « تامة » فى العقل والشعور .

وربما تلخصت المسيحية كلها فى كلمة واحدة هى الحب .. وربما تلخص الإسلام فى كلمة واحدة هى «الحق» .

«ذلك بأن الله هو الحق» .. «إنا أرسلناك بالحق بشيرا» .. «فتعالى الله الملك الحق» .. «قل يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل» .

ومن ملاحظة الأوان فى دعوات الأديان أن المسيحية دين «الحب» لم تأت بتشريع جديد ، وأن الإسلام دين «الحق» لم يكن له مناص من التشريع .

فما كان الناس عند ظهور السيد المسيح بحاجة إلى الشرائع والقوانين ، لأن شرائع اليهود وقوانين الرومان كانت حسبهم فى أمور المعاش كما يتطلبها ذلك الزمان . وإنما كانت آفتهم فرط الجمود على النصوص والمراءاة بالمظاهر والأشكال فكانت حاجتهم الى دين سماحة ودين إخلاص ومحبة ، فبشرهم السيد المسيح بذلك الدين .

ولكن الاسم ظهر وقد تداعى ملك الرومان وزال سلطان الشرائع الإسرائيلية ، وكان ظهوره بين قبائل على الفطرة لا تترك بغير تشريع فى أمور الدنيا والدين يزعها بأحكامه فى ظل الحكومة الجديدة ويوافق أطوارها كلما تغيرت مواطنها ومواطن الداخلين فى الدين الجديد . والعبرة بتأسيس المبدأ فى حينه ، ولم يكن عن تأسيس المبدأ فى ذلك الحين من محيد .

وإذا بقى الإيمان بالحق فقد بقى أساس الشريعة بكل جيل وفى كل حال .

اللهُ

فى مذاهب الفلاسفة السابقين

اليهودية بعد الفلسفة

تقدم اليهود فى الزمن وتقدموا فى دراسة الفلسفة اليونانية ، وبلغ اختلاطهم بمذاهب الفلسفة أتمه فى مدينة الإسكندرية قبيل الميلاد لأنها أصبحت مركز الثقافة فى العالم المتحضر ، بعد انتهاء عصر الفلسفة من أثينا وسائر بلاد الإغريق .

واليهود كما هو معلوم لا يتحولون عن عقائد آبائهم وأجدادهم وإن خالفت كل ما تعلموه ودرسوه ودرجوا على التفكير فيه ، لأن عقيدتهم بالنسبة إليهم أكثر من عقيدة دينية : هى جنس ومعقل دفاع فى وجه الأمم التى يعادونها وتعاديهم . فهم أحوج الناس إلى التوفيق بين العقيدة والفكرة لفهم الدين على النحو الذى يستبقى الصلة بينهم وبين أسلافهم ولا يقطع الصلة بينهم وبين الزمن الذى يعيشون فيه .

وأقدم فلاسفة اليهود الذين أسسوا قنطرة الاتصال بين الدين والفلسفة هو ولا شك فيلون الإسكندرى الذى ولد فى السنة العشرين قبل الميلاد وتوفى بعد ذلك بنحو سبعين سنة ، فإن بناء هذه القنطرة بالنسبة إليه ضرورة روحية لا فكاك منها ، فضلا عن ضرورة الزمن الذى عاش فيه وضرورة البيئة التى اشتجرت فيها عقائد مصر وعقائد أبناء جنسه وفلسفة اليونان ، بعد امتزاجها بالديانات السرية فى مصر وسائر الأقطار الرومانية .

وقد تعلم فيلون من دينه أن الله ذات ، وتعلم من الفلسفة اليونانية أن الله عقل مطلق مجرد من ملابسات المادة .

فلم يستطع أن يقبل الصفات والأنباء التى أسندت إلى الله فى كتب اليهود بدلالتها الحرفية ونصوصها الظاهرة ، ولم يستطع أن يجارى الفلاسفة فى عزلهم بين الله ومخلوقاته ورفعهم عناية الله عن الاشتغال بأحوال هذه المخلوقات .

إلا أنه كان على اقتناع مكين بتنزيه الله عن صفات التشبيه والتجسيم ، وكان يرى أن عقل الإنسان لن يستثبت من صفات الله شيئا غير أنه موجود ، ولكنه فى وجوده الكامل المطلق أعلى من تحده صفة تدركها العقول .

فكيف يتأتى الاتصال بين هذا الخالق وبين مخلوقاته فى هذه الصور المادية ؟ وكيف يفهم الصفات والأنباء التى أسندت إليه فى كتب أنبياء اليهود ؟

أما كتب الأنبياء فهو لا يرفضها ولكنه يقبلها على الرمز والمجاز ، ويقول إنها تنطوى على حقيقة أعمق من الحروف والنصوص يفهمها المستعدون لها على درجات .

وأما الاتصال بين الخالق والمادة فإنما يكون بوسيلة العقل أو الكلمة ، وهى عنده تارة تقابل كلمة لوجوس Logos وتارة تقابل كلمة نوس Nous اليونانيتين .

فالعقل يصدر عن الله ، والمادة تنقاد للعقل فتتحرك وتنظم وتتعدد فيها طبقات المخلوقات .

وكان فيلون يرفض أقوال الرواقيين التى تشبه القول بوحدة الوجود ، وتجعل الله من العالم والعالم من الله .. ولكنه كذلك كان يرفض مذهب أرسطو فى تجريده الله عن العمل للمخلوقات وزعمه أن كمال الله يقتضى هذا التجريد .

وغنى عن القول كذلك أن فيلون يرفض زعم الزاعمين أن الله يحتويه مكان أو زمان لأنه محيط بكل مكان وكل زمان ، ويرفض زعم الزاعمين أن الله لا يستجيب للصلاة لأن الصلاة أصل من أصول العلاقة بين الإنسان والله . وعنده أن الله يستجيب دعاء «الكلمة» أو اللوجوس لهذه الموجودات الأرضية ، وأن موسى عليه السلام هو اللوجوس الذى استجاب الله دعاءه فى سيناء ، وهو الذى خلص من شوائب المادة فلحق بالطبيعة الإلهية Tranusmutatur di divinus (1) .

قال : «إن الله أحد . ولكنه بقدرته خير وحاكم . فبالخير صنع العالم . وبالحكم يديره . وثمة شيء ثالث يجمع بين القدرتين وهو اللوجوس أو الكلمة . لأنه الله — بالكلمة — يجود ويحكم . والكلمة كانت فى عقل الله قبل جميع الأشياء ... وهى متجلية فى جميع الأشياء» .

وقد كان مذهب فيلون مبدأ ثورة دينية فى بنى إسرائيل فتابعه أناس فى التأويل والتفسير ، وأحجم الناس عن كل تأويل وتفسير مشفقين على التراث القديم . وانتهى الخلاف إلى انشقاق حاسم بين القرائين وهم الملتزمون للنصوص وبين الربانيين الذين يجيزون تفسيرها والتوفيق بينها وبين مقررات العلم ومذاهب الحكمة . ولم يحدث ذلك إلا بعد تسعة قرون من عصر فيلون . أى بعد شيوع الفلسفة الإسلامية واستفاضة

---

(١) هذه العبارة هى الأصل اللاتينى الذى ترجمت عنه العبارة الانجليزية Changed into divinity

البحث فى مسألة القضاء والقدر على الخصوص . لأنها هى المسألة التى استحكم عليها الخلاف بين القرائين القائلين بالقضاء والربانيين القائلين بالاختيار .

وقد نبغ بعد فيلون فلاسفة من اليهود يدخلون فى أغراض الفلسفة العامة ولا يدخلون فى أغراض هذا الفصل ، لأنهم لم يشتغلوا بالتوفيق بين أحكام النصوص الكتابية وأحكام الفلسفة الإلهية . وليس بين فلاسفتهم الذين اشتغلوا بالتوفيق بين النص والعقل من هو أولى بالذكر فى هذا المقام من موسى بن ميمون .

وكان مولد ابن ميمون فى قرطبة (١١٣٥ - ١٢٠٤) ، وصناعته الطب والتجارة ، وقضى أيام نضجه وبحثه بين مصر وفلسطين فى أشد أوقات الخلاف بين القرائين والربانيين على تأويل نصوص التوراة والتلمود . فأوشك أن ينصرف بجملته إلى شروح الفقه والعبادة ، ولكنه قرأ علوم الكلام وبحوث التوحيد الإسلامية واطلع على فلسفة اليونان باللغة العربية ، فألف كتابه دلالة الحائرين وتناول فيه مسائل الفلسفة ببعض التفصيل ، ولاسيما مسألة الذات والصفات ومسألة المعانى والنصوص .

فقال عما جاء فى سفر التكوين : إننا نصنع إنسانا على صورتنا وشبهنا «إن الناس قد ظنوا لفظ صورة فى اللسان العبرى ، يدل على شكل الشيء وتخطيطه فيؤدى ذلك إلى التجسيم المحض ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص . أما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعنى على المعنى الذى يجوهر الشيء بما هو ، وهو حقيقته من حيث ذلك الوجود والمعنوى الذى عنه يكون الإدراك الإنسانى .. فيكون المراد من الصورة ، والصورة النوعية التى هى الإدراك العقلى لا الشكل والتخطيط» .

ففسر الصورة فى سفر التكوين بالصورة المقصودة فى مذهب أرسطو .. وهذا وأمثاله قد أثار عليه المحافظين فسموا كتابه بضلالة الحائرين .

وقال عن الألواح وكلام الله الذى كتب عليها بأصبع الله أنها موجودة وجودا طبيعيا لا صناعيا ، وأن كلام الله هو علمه الذى يدركه النبيون وليس كلاما كالذى يصدر عن الإنسان أو كالذى نفهمه من لفظ الكلام ، وقال عن صفات الله كلها أنها «وضعت بحسب الأفعال الموجودة فى العالم . أما إذا اعتبرنا ذاته مجردا عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق بوجه . بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته» .

وليس أسلم عنده من وصف الله بالسوالب أى بنفى كل صفة من صفات النقص عنه جلا وعلا .

وهو يقول بحدوث العالم ولكنه يرى أن إثبات الحدوث بالبرهان عسير «وغاية قدرة المحقق عندى من المشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم ، وما أجل هذا إذا قدر عليه» .

وقد سبق ابن ميمون فى الأندلس فيلسوف يهودى بحث فى الحكمة الإلهية وقال بضرورة الوساطة بين الله والعالم وأسند هذه الوساطة إلى المشيئة الإلهية ، ولكنه لم يتوسع كما توسع ابن ميمون فى تأويل النصوص والتوفيق بين الفلسفة واللاهوت ، وأهم مساهمة له فى الفلسفة عامة هى قوله بامتناع التناقض بين الروح والمادة ، لوحدة العلة والمعلول فى الطبيعة . وإلا انتفى تأثير العقل فى الجسد أو تأثير الروح فى المادة .

هذا الفيلسوف هو سليمان بن جبيرول الذى ولد فى مالطة سنة ١٠٢٠ وألف كتاب ينبوع الحياة ، وربما كان له أثر فى توجيه سبينوزا أكبر فلاسفة اليهود ومن أكبر فلاسفة الغرب على العموم .

ولا تزال المحافظة على أقدم النصوص الإسرائيلية شغلا شاغلا للمفكرين من اليهود حتى فى هذه الأيام .

فيلاحظ على الجملة أن الديانة اليهودية على قدمها هى أقل الديانات الكتابية تأثرا بشروح الفلسفة وعوارض التجديد الأخرى . ويرجع ذلك إلى أسباب عدة : منها أن اليهودية عند نشأتها لم تنهض لها ضرورة قاضية بالتعجيل فى التفسير والتأويل . لأن اليهودية نفسها كانت بمثابة فلسفة تجريدية بالقياس إلى العقائد الوثنية والأديان المجسمة التى نشأت بينها ، وكان أنبياء اليهود يتلاحقون واحدًا بعد واحد فيشغل النبى الأمة بأقواله عن أقوال الذين سبقوه إلى استنزال الوحى من الله . وينبغى أن نذكر فى هذا الصدد أن الدينين الكتابيين العظيمين اللذين ظهرا بعد اليهودية إنما كانا تعديلين فى نصوص الدين اليهودى ومعانيه فهما خليقان أن يشغلا كل فراغ كان متسعا لتفسير النصوص ومحاولة التوفيق بين المنقول والمعقول .

المسيحية بعد الفلسفة

أما المسيحية فقد تأخر تدوين كتبها وكان معظمها مسطورا باللغة الإغريقية ، فلا يطلع عليها سواد المسيحيين .

ومع هذا كتب إنجيل يوحنا فى أواخر القرن الأول للميلاد وفى صدره هذا التمهيد الذى يعتبره بعض الشراح توطئة للكتاب ويعتبره بعضهم الآخر جملة أصلية فى الكتاب . وهو «فى البدء كان الكملة والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله .

هذا كان فى البدء عند الله . كل شىء به كان . فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس ، والنور يضىء فى الظلمه والظلمة لم تدركه» .

وكتب بولس الرسول رسائله بعد ذلك . وهى شاهد على امتزاج الأمثلة الدينية بصور الفلسفة ولا سيما فلسفة الحلول ، وكان يقول أن المسيح جالس على يمين الله ، ويدعو لمن يطلب لهم الخير «أن تسكن فيهم كلمته» ويسأل لهم الغفران منه ويبشرهم بأنهم سيبلغون المجد متى عاد إلى الأرض . ويبدو من جملة كلامه أنه كان ينتظر معاده فى زمن قريب .

وأقوى المفسرين الأول وأبعدهم أثرا فى تطور المسيحية الأولى هو أوريجين ابن الشهيد ليونيداس Origen الذى ولد بالإسكندرية سنة ١٨٥ للميلاد وتعلم على الفيلسوف آمون سياكاس – معلم أفلوطين – إمام الأفلاطونية الحديثة المشهرة .

وكان أوريجين من الغلاة فى النسك والعبادة . ولكنه تعلم الفلسفة وأدرك البدائه العقلية فاضطره فرط الإيمان إلى التوفيق بينها وبين نصوص الكتب الدينية ولا سيما النصوص التى تشير إلى بنوة السيد المسيح ودلالة الثالوث والتوحيد . فقال إن البنوة كناية عن القربى ، وفهم معنى الكلمة التى كانت فى البدء فهم الرجل الذى اطلع على مذهب هيرقليطس ومذهب أفلاطون . لأن الأول يقول أن الدنيا تتغير أبدا فليس لها وجود حقيقى وراء هذه الظواهر غير وجود الكلمة المجردة أو العقل المجرد الذى لا ينقطع عن تدبيرها ، ولأن أفلاطون يقول بسبق الصور المعقولة على الأجسام المحسوسة فجاء أوريجين بعدهما ليقول أن السيد المسيح هو مظهر العقل الخالد تجسم بالناسوت ،

وأن ظهوره فى الدنيا حادث طبيعى من الحوادث التى يتجلى بها الإله فى خلقه . واجتهد فى تأويل النصوص فجعل للكتب الدينية تفسيرين أحدهما صوفى للخاصة والآخر حرفى لسائر الناس .. وبشر بخلاص خلق الله جميعا فى نهاية الأمر حتى الشياطين . ولم يكن ينكر الشياطين أو ينكر قدرة السحرة على تسخيرها ، ولكنه - من عجب التناقض وداعية التفسير والتأويل أن الأسماء العبرية دون غيرها هى الأسماء التى تجدى فى الاستدعاء والتسخير ! .. وينسى أنه جعل هنا للأسماء والحروف سلطانا على الكون يقصر عنه سلطان المعانى والمسميات .

وخلف أوريجين تلميذان قويان : هما آريوس الإسكندرية ونسطور فى سورية ، فمضينا فى التأويل والتوفيق بين النصوص والمعانى ولكنهما اختلفا بينهما أشد الاختلاف يخلقه اللدد والشحناء ، وتراميا كما ترامى أتباعهما زمنا بتهمة الكفر والجحود لأن آريوس كان يقول بأن المسيح إنسان حادث ، ونسطور كان يؤمن بالطبيعة الإلهية فى المسيح ويأبى التسوية بينه وبين الله فى الدرجة والقدم . ودخلت السياسة فى هذا الخلاف فدفعت به إلى أقصى مداه ..

على أن القرون الخمسة الأولى بعد المسيح لم تخل قط من خلاف محتدم بين المجامع والكنائس على تفسير المقصود من كلمات الأب والابن والروح القدس والكلمة وغيرها من الأوصاف الإلهية التى وردت فى الأناجيل . فاتفقوا جميعا على الوحدانية ولكنهم اختلفوا فى أقانيم الثالوث : هل الابن مساو للأب ؟ وهل هو ذو طبيعة واحدة أوذو طبيعتين إلهية وإنسانية ؟ وهل هو إله أو إنسان مفضل على سائر البشر ؟ وهل يصدر الروح القدس من الاب وحده أو من الأب والابن معا و وهل المسيح هو الكلمة أو هو الابن فقط أو أن الكلمة والابن مترادفان ؟ أو أن الكلمة هى الأب والإله ؟

ولم تفصل المجامع - كمجمع نيقية ومجمع أفسس ومجمع خلقدونية - كل الفصل فى موضوع هذه التفسيرات فإن دعاة الإصلاح قد أعادوا البحث فيها خلال القرن السادس عشر فوقف الأكثرون منهم عند التعبيرات القديمة وخالفهم سوسينس Socinus فى مسألة الطبيعة الإلهية .

فنفى عن المسيح كل إلهية وتفرع على مذهبه مذهب الموحدين Uniterians الذى نشأ فى بولونية وقرر أن الإله لا يحل فى البشر وأن السيد المسيح إنسان كسائر الناس.

ومما لاخفاء به أن آباء الكنيسة الأولين ما كانوا لينظروا إلى مسألة الثالوث كأنها مشكلة تتطلب الحل لو لم يكن عصرهم كله عصر فلسفة وعصر اتجاه إلى التوحيد .. هذه المسألة بعينها لو عرضت للمتدينين قبل المسيح ببضعة قرون لقبلوا حرفها على ظاهره فى جميع نصوصه ، ولم يجدوا فى معانى الثالوث بالنسبة إلى الآلهة حاجة إلى التأويل .

على أن الفكرة الإلهية - بمعزل عن مسألة الثالوث - قد لقيت من آباء الكنيسة المفكرين أو فى نصيب من الدراسة الفلسفية التى تتلمذوا فيها على حكماء اليونان أو على حكماء المسلمين ، وكان للفيلسوف الإسرائيلى فيلون أثر فى توجيه هذه الدراسة غير قليل .

فالقديس أوغسطين - الذى ولد فى منتصف القرن الرابع كان أسبق هؤلاء المفكرين اللاهوتيين إلى البحث عن حقيقة الله وحقيقة النفس وحقيقة العبادة . قرأ شيشرون وأفلاطون وبعض المذاهب اليونانية ، ودان فى شبابه بالمانوية فلم يعجبه منها تسليمها بقوة الشر .. ونفر منها إلى القول بأن الله لا يصنع الشر لأن الشر ليس بشىء يصنع ولكنه هو بطلان الخير ، واحتكم إلى العقل فى فهم المسائل الدينية ولكنه قرر أن العقل وحده لا يهتدى إلى الله . وأنه لابد من الإيمان ولابد للمؤمن من تصديق ما يراه .

ولا يتردد أغسطين فى الجزم بأن العالم مخلوق وأنه لم يوجد هكذا من أزل الأزال .. فلا تناقض بين قدم الإرادة الإلهية وحدوث المخلوقات . ولا يفهم خلق الله للعالم فى ستة أيام على ظاهره بل على معناه . لأن اليوم من أيام الخلق غير اليوم الذى نحسبه من تقلب الليل والنهار . فلم يكن ليل ولا نهار قبل خلق الكواكب ، وهى كما جاء فى سفر التكوين قد خلقت فى اليوم الرابع . فلا مناص من تقدير تلك الأيام بغير المقدار الذى نجريه فى حساب الأفلاك ولا محل للاعتراض على خلق العالم فى هذا الزمان دون ذاك لأن الزمان لم يكن قبل العالم حتى يقال أنه خلق فيه فإذا خلق من العدم فليس هناك مفاضلة بين زمانين ولا موجب للسؤال عن تفضيل زمان على زمان .

ولا إعراض بوجود الشر على وجود الله فى مذهب أغسطين كما تقدم . لأن الشر ليس بموجود فيخلق وينسب خلقه إلى الله . ولكنه هو عدم الخير ولابد من عدم بعض الخير فى المخلوق المحدود . لأن المحدود لا يمكن عقلا أن يكون خيرا محضا أو يكون هو كل الخير .

ثم أخرجت الكنيسة بعد القديس أوغسطين بأجيال مفكرا يعتبر تلميذه فى كثير من تحقيقاته ويعتبر فى طليعة المفكرين الإلهيين فى العالم كله لأنه - على استقلال فكره - قد وعى حكمة اليونان وحكمة المسلمين وحكمة الآباء الأسبقين ، ونظر فيها جميعا نظر المتصرف فى الفهم والانتقاد وهو القديس توما الاكوينى المولود فى أوائل القرن الثالث عشر للميلاد .

وهو يعتمد على أرسطو كثيرا كما يعتمد على ابن سينا فى الفكرة الإلهية ، ويقول إن حدوث العالم مسألة يفصل فيها الوحى ولايتأتى إثباتها بالبرهان ، ويصف الله بجميع صفات الكمال ومنها العلم بكل شىء من الكليات والجزئيات ، مخالفا بذلك أرسطو الذى يقول إن الله يعقل ذاته وحدها لأنها أشرف المعقولات . ودليل القديس توما على ذلك «أن الله يعلم ضرورة ما هو خلاف ذاته . لأنه يعقل ذاته عقلا تاما كما هو جلى ظاهر ، وإلا كان وجوده ناقصا لأن وجوده هو عقله . ومتى كان الشىء معروفا معرفة تامة لزم من ذلك أن تكون قدرته أيضا معروفة معرفة تامة . ولكن هذه القدرة لا تعرف تماما إلا بمعرفة المدى الذى تمتد إليه ومتى كانت قدرة الله تمتد إلى الأشياء بمقتضى أنها هى علتها الأولى فمن اللازم أن يعلم الله جميع الأشياء ..» .

ويقول القديس توما كما قال بعض فلاسفة الشرق من قبله أن صفات الله السلبية أيسر فهما من صفات الله الثبوتية فالله غير مركب وغير متعدد وغير فان وغير ناقص ، ويلزم من ذلك أنه كامل كل الكمال وأن صفات العلم والخير والجمال هى من معانى هذا الكمال ولا تدل على التعدد والتركيب .

وقد عرض القديس توما لمسألة الثالوث فلم يخرج فيها عن مقررات الكنيسة ، ولكنه رأى أن الصدور بالنسبة إلى الأقانيم لا يمكن تمثيله إلا بالصدورات العقلية لأنها أقرب الموجودات إلى الصفات الإلهية . فالروح القدس تصدر من الأب مثلا كصدور المعقول من العقل دون أن يقتضى ذلك فصلا أو تفرقه بين الصادر ومصدره ، أو كصدور الكلمة من الإنسان وهى بصدورها لا تفارقه ولا تنفصل عنه .

الإسلام بعد الفلسفة

وكان الاستعداد لظهور الفرق والمذاهب فى الإسلام على غير ما رأينا فى اليهودية والمسيحية من جميع الوجوه . إذ كانت الأسباب مهيأة لظهورها منذ الجيل الأول .. سواء من جانب الفلسفة أو من جانب المشكلات اللاهوتية التى شغلت عقول الباحثين بين اليهود والمسيحيين .

كان الإسلام خلوا من الكهانة التى تستأثر بالدرس والتأويل ، وكان القرآن صريحا فى الأمر المتكرر بالنظر والتفكير ، وكان القرآن كتابا محفوظا فى حياة النبى عليه السلام . فلم يطل العهد بالمسلمين فى انتظار التدوين والاتفاق على نصوص الكتاب ، وكان المسلمون يؤمنون بأن محمدا عليه السلام خاتم النبيين . فلا ينتظرون نبيا آخر يتمم الرسالة أو يغنيهم عن الاجتهاد فى معانى الكتاب أو معانى الأحاديث النبوية .

ولما انتشر الإسلام كان انتشاره فى الرقعة التى جمعت الفرق والمذاهب وشهدت بينها مجالس المناظرة ومصارع النزاع والقتال ، وكانت الفلسفة الإغريقية قد بلغت أوجها فى آسيا الغربية ومدرسة الإسكندرية ، وترددت أقاويلها ومناقضاتها ما بين مصر وسورية والعراق وأطراف البلاد الفارسية ، حيث يتصدى للتعليم أطباء النساطرة ومعهم كتب الإغريق فى الحكمة والتصوف والمنطق والجدل وأشباه هذه الموضوعات ، فلم يبق سبب من الأسباب التى تنشىء الفرق والمذاهب إلا وقد تهيأ للظهور من جميع نواحيه عند قيام الإسلام .

على أن السبب الذى طوى هذه الأسباب جميعا هو قيام الدولة مع قيام الدين الإسلامى فى وقت واحد ، وهو ما لم يحدث فى بنى إسرائيل ولا فى عالم المسيحية ، وعليه تدور الخلافات بين الفرق جميعا من قريب أو بعيد .

فالنزاع على الدولة بين على ومعاوية مرتبط بنشوء الخوارج ونشوء الشيعة ، ومرتبط كذلك بنشوء القدرية والمرجئة . والقائلين بالرجعة وتناسخ الأرواح ، ومذهب أهل الحقيقة ومذهب أهل الشريعة ، وما استتبعه من فرق الباطنية وأصحاب الرموز والأسرار على تفاوت نصيبهم من الحكمة الدينية والحكمة الفلسفية .

ويستطاع رد الخلاف هنا إلى محور واحد : وهو الخلاف بين أنصار الواقع وأنصار التغيير . أو بين أنصار المحافظة وأنصار التجديد حيث كان .

روى عن يزيد بن معاوية وقد حمل إليه رأس الحسين أنه سأل من حوله وهو يشير إلى الرأس الشريف : «أتدرون من أين أتى هذا ؟ إنه قال : أبى على خير من أبيه ، وأمى فاطمة خير من أمه ، وجدى رسول الله خير من جده ، وأنا خير منه وأحق بهذا الأمر . فأما أبوه فقد تحاج أبى وأبوه إلى الله وعلم الناس أيهما حكم له ، وأما أمه فلعمرى فاطمة بنت رسول الله ﷺ خير من أمى ، وأما جده فلعمرى ما أحد يؤمن بالله واليوم الآخر يرى لرسول الله فينا عدلا ولا ندا . ولكنه أتى من قبل فقهه ولم يقرأ : «**قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء**» .

فمن خدمة الواقع هذه الخدمة الجلى لا جرم يؤمن بأن الواقع هو قدر الله وقضاؤه الذى يدان به العباد ، ومن خالفه فى ذلك لاجرم يعتصم بالرأى والتفسير ليفهم القدر الإلهى على الوجه الذى ينهض دليله ويسقط به دليل خصمه .

ومن ثم تنفرج الطريق بين طلاب الواقع وطلاب التغيير فى كل مجال .

فطلاب الواقع يقولون بطاعة السلطان القائم ، وطلاب التغيير يقولون بطاعة الإمام المستتر ، ويقولون بعلم الظاهر وعلم الباطن أو بعلم الحقيقة وعلم الشريعة ، أو بالفرق بين الكلام الواضح الذى يفهمه الدهماء والكلام الخفى الذى يفطن له ذوو البصر والاطلاع .

ويروى عن الإمام الباقر أنه قال : «إن اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفا ، يعرف منها سليمان حرفا واحدا تكلمه فأتى إليه بعرش مملكة ، ونحن عندنا منها اثنان وسبعون حرفا ، وحرف عند الله استأثر به فى عالم الغيب وحده» .

ويدور على هذا المحور فى جانب آخر خلاف القائلين بإسلام بنى أميه والقائلين بتكفيرهم والقائلين بإرجاء الحكم عليهم إلى يوم القيامة ، وهم أصحاب الفرقة التى اشتهرت باسم المرجئة من أوائل فرق الإسلام .

ويغلو من هنا فريق كالخوارج فيكفرون عليا ومن والاه ، ومن هنا فريق كالسبائية فيؤلهون عليا وينكرون القول بموته ، إنما شبه للناس فقتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورته أو صعد على إلى السحاب .. فالرعد صوته ، والبرق سوطه ، وموعده يوم يرجع فيه إلى الأرض فيملأها عدلا ويقضى على الظالمين ، أو يقولون كما قال البنانية أتباع

بنان بن سمعان : إن روح الله حلت فى على ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ثم فى ابنه أبى هاشم ثم فى بنان ، أو يقولون كما قالت الزرامية إن الله قد حل فى إمام بعد إمام إلى أبى مسلم الخراسانى صاحب الدعوة العباسية ، وأنه لم يقتل ولا يجوز عليه الموت وفيه روح الله .

وأهم ما يتصل بالفكرة الإلهية من هذه البحوث هو البحث فى القضاء والقدر والبحث فى ذات الله وصفاته .. فالله عادل حكيم ، وهو خالق كل حى وكل موجود ، وهو يأمر وينهى ويعاقب على الطاعة والعصيان .

فكيف يكون التكليف ؟ وكيف يكون الثواب والعقاب ؟ إن الإنسان مخلوق مسخر لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا فكيف يحاسب على ما قضاه الله عليه ؟ .. هل هو حر مريد قادر على الخروج من مشيئة القدر إن أراد ؟ فكيف يكون حرا مريدا من هو مخلوق بأفعاله وبإرادته وبكل ما يحيك بنفسه ويوسوس فى ضميره ؟

وإذا كان مقيدا مكرها على فعله ونيته فكيف نفهم ما جاء فى القرآن الكريم من الآيات التى تسند إليه الفعل وتنذره بالعقاب **«اليوم تجزى كل نفس ما كسبت»** .. **«اليوم تجزون بما كنتم تعملون»** .. **«وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى»** .. **«فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»** **«فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا»** .. **«سيقولون الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا»** .. **«بل سولت لكم أنفسكم»** .. **«وما ربك بظلام للعبيد»** .

وتساءل المختلفون فى هذا الأمر : هل يخلق الله الكفر ؟ بل كان منهم من يسأل : هل يخلق الله الكافر ، وكيف خلقه والله **«أحسن كل شىء خلقه»** وهو القائل : **«ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق»** فهل الكفر حسن ؟ وهل الكفر حق ؟

واختلفوا فى الجواب كما اختلف جميع الباحثين فى مسألة القضاء والقدر من جميع النحل الدينية والمذاهب الفلسفية .

وتعد مسألة القضاء والقدر – أو مسألة العدل الإلهى – تابعة فى الواقع لمسألة الصفات فى جملتها ، ولكنها سبقتها لأن مسألة القضاء والقدر من المسائل الدينية البحت التى تعرض للمؤمن بمعزل عن الفلسفة ولا تعرض للفيلسوف إلا إذا اعتقد الحساب والعقاب فى عالم آخر كما يعتقدهما أصحاب الأديان .

أما الصفات الإلهية فليس فى تعددها ما يناقض عقيدة المؤمن بعظمة الله وتفرده بالكمال . ولكنه يفتح باب البحث فيها متى عرف من الفلسفة – أن الله هو المحرك الذى لا يتحرك ، وهو العلة الأولى للوجود ، وهو العقل المحض أو الصورة المنزهة عن الهيولى وما يجرى عليها من قوانين التركيب والانحلال . فيخطر له التساؤل عن كنه الوجود وكنه الذات وما قد تدل عليه الصفات من التوحد أو التعدد ومن البساطة أو التركيب .

وقد وصف «الإله» جل وعلا فى الإسلام بالصفات التى تعرف بالأسماء الحسنى ، ومنها : الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، الغفار ، القهار ، السميع ، البصير ، الحكم ، العدل ، الخبير ، الصمد ، القادر ، الظاهر ، الباطن ، الرزاق ، النافع ، الضار ، المتكلم ، الحسيب – وهى تدل على أفعال واقعة متجددة لا تقف عند الحركة الأولى ولا عند العلة الأولى كما يقول أرسطو وأتباعه .

فحاول العلماء أن يوفقوا بين ما ينبغى لله فى الدين وما ينبغى لله فى المنطق والفلسفة ، وتساءلوا : هل هذه الصفات متعددة أو هى أسماء مختلفة لحقيقة واحدة ؟ وإذا كانت متعددة فهل فى تعددها تركيب يمتنع فى حق الله المنزه عن التركيب ، أو هو تعدد لا يستلزم التركيب ؟ وإذا كانت مفردة فهل يعلم الله بقادريته ويقدر بعلمه ؟ وهل هذه الصفات جميعها هي عين الذات أو هى زائدة على الذات ؟ وكيف تكون زائدة على الذات والله «أحد» لا زيادة على ذاته ؟

واشتد الجدل فى هذه المسألة حين ظهرت بدعة القول بخلق القرآن . فقال أناس بأن لفظ القرآن حديث ومعناه قديم ، وقال غيرهم إن كلام الله قديم بلفظه ومعناه . واحتج الأولون سائلين : كيف يقول الله فى الأزل : «**إنا أرسلنا نوحا**» ونوح لم يرسل بعد ! وكيف يكون له لفظ واللفظ صوت فى الهواء من مخارج الأعضاء ؟

وعادوا إلى مسألة العلم والإرادة فقال أنصار أرسطو : إن العلم بالجزئيات يقتضى التغير ولا تغير فى ذات الله ، وإن الإرادة تقتضى الطلب والأختيار ، والله لا يطلب .. ولا شيء بالنسبة إليه أفضل من شيء ، فيقع الاختيار بين الشيئين .

وتبلغ الفرق الإسلامية التى خاضت فى هذه البحوث عشرات معروفة بأسماء أصحابها أو بأسماء موضوعاتها . ولكننا نستطيع أن نجملها فى ثلاث فرق جامعة وهى : أصحاب العقل وأصحاب النقل وأصحاب النقل مع اتخاذ الحجة والبرهان من المعقول .

فأصحاب العقل يقولون فى مسألة الصفات أنها تدل كلها على صفة واحدة هى الكمال ، وأن كمال الله هو عين ذاته . لأن قولنا «الذات الكاملة» لا يقتضى ذاتا وكمالا بل يدل على معنى واحد . وأن ماهية الله هى عين وجوده إذ لم يكن له مشارك فى الماهية . ويتلخص مذهبهم فى أن طريق السلب أقرب من طريق الإيجاب فى فهم صفات الله . فأنت لا تجد صعوبة فى الفهم حين تقول أن الله غير جاهل ، وأنه غير عاجز ، وأنه غير متعدد ، وأنه غير مركب ، وأنه غير ظالم . ولكنك تجد الصعوبة حين تتفهم كنه العلم وكنه القدرة وكنه الوحدانية وغيرها من معانى الأسماء الحسنى . وأجمل أن مسكوية ذلك فى كتاب الفوز الأصغر فقال : «إن البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى إثبات مقدمات موجبة للمبرهن عليه ذاتية له أولية ، وهى التى يوجد الشىء بوجودها ويرتفع بارتفاعها . والله تعالى أول الموجودات كما بيناه وبرهنا عليه وهو فاعلها ومبدعها . فإذن ليس له أول يوجد فى المقدمات .. فلا يمكن إذن أن يبرهن عليه بطريق الإيجاب بالبرهان المستقيم .. فأما برهان الخلف على طريق السلب فإنما يحتاج فيه إلى إزالة كما نقول : إنه ليس بجسم ولا بمتحرك وليس بمحدث ولا بمتكثر ، كما قلنا أنه ليس يمكن أن يكون للعالم أسباب لا ترقى إلى واحد فقد تبين أن برهان السلب أليق الأشياء بالأمور الإلهية وأشبهها بأن تستعمل فيها» .

ويرى الفلاسفة المسلمون أنه لا تعارض بين كمال الله وعلمه بالجزئيات ، لأن علم الله لا يتوقف على الجزئيات ، بل الجزئيات هى التى تتوقف على علمه ، أو كما قال ابن سينا : إن الأشياء حصلت لأن الله قد علم بها ، وليس علم الله بها تابعا لحصولها فى حينها . وكذلك لا تعارض بين القول بخلق العالم وقدمه . لأن العالم لم يسبقه زمان وإنما سبقته ذات الله التى لا زمان لها ولا أول لوجودها . فقدم العالم معناه أن أوله كأول الزمان ، وليس معناه أنه مستغن عن الإيجاد .

وقال ابن سينا : «إنه ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء .. لأنه من ذاته يبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها وللكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها ..» .

وقال الغزالى فى مناقشة ابن رشد : إن تجريد الله من العلم بالجزئيات ومن التأثير فى الموجودات ، ومن صفات العقل والإرادة – هو تنزيه يشبه العدم . وإنه لا برهان على «الواحد» لا يعقل غير الواحد ولا يصدر عنه غير الواحد . فإن دعوى الفلاسفة

فى ذلك دعوى لا يثبتها العقل ويعتمدون فيها على المشاهدة . ومتى سلموا أن عقل الله أشرف العقول فأشرف العقول لا محالة يتنزه عن الجهل بما تعلمه العقول المخلوقة ، وإن اختلف علم الخالق عن علم المخلوق .

أما أصحاب النقل والوقوف عند الحروف فقد سخفوا فى فهم الصفات سخفا ينكره كل عقل سليم . فأثبتوا له أعضاء مجسمة وقالوا بتحيزه فى المكان ، واجازوا رؤيته بالعين كما نرى المحسوسات وبلغ بعضهم من السخف أنه سئل : ألله يد ؟ فقال : نعم كيدى هذه ! وليس لهم شأن عند جمهرة المسلمين .

وقد توسط أصحاب النقل مع اتخاذ الحجة والبرهان من المعقول فقالوا إن الصفات متعددة وإن العلم غير القدرة والرحمة غير الجبروت ، وإن اليد هى القدرة ، والوجه هو الوجود ، وليست هى بأعضاء يجوز فيها التجسيم ، ولكن الصفات موجودة والكيفيات مجهولة . فهم يمسكون عن البحث فى ذات الله لأنه رجل وعلا بغير شبيه وليس كمثله شىء . واحتجوا لذلك بسببين : أحدهما أن الدين ينهى عن الخوض فى ذلك لما ورد فى التنزيل من قوله تعالى : «**فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا**» والسبب الثانى أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والخوض فى صفات البارى بالظن لايجوز .

وقد أجاز هؤلاء رؤية الله بمعنى العلم الذى يحصل من النظر لا بمعنى الحس الذى يقع على المجسمات .

وإجماع المسلمين على أن هؤلاء هم أهل السنة ، وأن معرفتهم بالله هى أسلم المعرفة التى يطالب بها المؤمنون .

والواقع أن التسليم فى المسائل الإلهية أمر يقتضيه العقل ولا يأباه . لأن القياس إنما يكون فيما يقاس عليه ، وما ليس له شبيه ولا مثيل لا يقاس عليه إلا كان القياس عرضة للخطأ والوهم والقصور .. ونحن نعيش فى الزمان الذى له ماض وحاضر وغيب مجهول . فكيف نقيس أعمالنا على الموجود الأبدى وليس فى الأبد ماض ولا حاضر ولا نقطة يجوز منها الابتداء أو يصير إليها الانتهاء ؟ فكيف نمنع أن يتكلم الله مثلا عن المستقبل كأنه واقع أو عن الماضى كأنه حاضر ؟ أو يتكلم عن الأمور باعتبار جملتها فى الأبد الأبيد ونحن لا نرى منها إلا الجزء بعد الجزء والحال بعد الحال ؟

الفلسفة بعد الأديان الكتابية

نشأت المذاهب الفلسفية بعد الأديان الكتابية متأثرة بها على نحو من الأنحاء : فإما للموافقة وإما للمخالفة وإما للمناقشة والتفسير .

فقد كان الفلاسفة يولدون هودا أو مسيحيين أو مسلمين ، فيأخذون فى التوفيق بين أديانهم وبين الفلسفة التى تعلموها أو علموها . ومن ألحد منهم فإلحاده فى معظم الأحيان إنما هو إنكار لعقائد الأديان ، وليس بالمذهب القائم على حدة بمعزل عنها ، وعلى غير علم أو مبالاة بوجودها .

وكان أقدم النحل الفلسفية التى شاعت بعد اليهودية والمسيحية مذهب المعرفيين أو الجنوسيين Gnosties الذى تقدم ميلاد السيد المسيح بزمن قصير .

وكان الغرض منه استخلاص المعرفة من جميع العقائد التى كانت يومئذ معتقدة مرعية بين أمم الحضارة . فأخذ من المجوسية والفرعونية واليهودية والوثنية الإغريقية ، كما أخذ من فلاسفة اليونان ، ولا سيما فيثاغوراس .

ولما شاعت المسيحية آمن بها أكثر المعرفيين وأدخلوا فى مذهبهم عقيدة البنوة الإلهية وعقيدة الخلاص على نحو يوفق بين الفلسفة والدين ، وكان إمامهم الأكبر بعد المسيحية فالنتينوس Valentinus من الإغريق المتمصرين . فافتتح فى رومة « سنة ١٤٠م » مدرسة لتعليم مذهبه وأضاف إليها كثيرا من الشعائر والرموز والتأويلات .

وخلاصة « الفسلفة المعرفية » أن عامل الغيب - أو العالم غير المرئى - وجد فيه منذ الأزل « الأب السرمدى » ومعه الصمت المطلق والحقيقة الأبدية ، وأن الأب السرمدى أودع العقل فى الصمت ، فالعقل ولده ونده لأنه عقله ، ومن ثم كانت أصول القدم أربعة كما فى مذهب فيثاغوراس ، وهى : الأب والصمت والحقيقة والعقل أو «الكلمة» كما كانوا يسمونه فى بعض الأحيان .

ويأخذ المعرفيون من المجوسية إيمانها بعنصرى النور والظلام ، ويزيدون عليها أن حجب الظلام تحول بين الإنسان وبين رؤية الله ، يقولون أنها سعة آلاف حجاب تمر بها الروح الإنسانية فى هبوطها من العالم الأعلى إلى عالم الفساد .. وعملها - وهى فى ثوب الجسد - وأن تشق هذه الحجب وترتفع إلى نور الله من جديد .

وقد نشأ الشر بخروج روح من الأرواح العلوية من عالم النور إلى عالم الظلام . فكل ما فى عالم الأجساد هو صنع ذلك الروح، وهذه الخطيئة الأصلية فى رأى المعرفيين .

وهم يعتقدون أن «المعرفة» هى سبيل الخلاص والرجعة إلى الله ، لأن المعرفة تبدد حجب الظلام حجابا بعد حجاب ، فلا يبقى فى النهاية غير النور المطلق ، وهو الله .

والمعرفيون لا ينكرون تعدد الأرباب دون الإله الأكبر وهو « الأب السرمدى » .. بل يؤمنون بوجود آلهة أخرى بمثابة أرواح نورانية أو أرواح ظلامية ، ويحسبون آلهة العهد القديم فى عداد هذه الأرواح .

ولولا أن المعرفة هى أول محاولة عقلية لاستخلاص العقائد من الأديان والفلسفات لما اتصلت لها بالفلسفة علاقة تذكر فى معرض الكلام على المباحث العقلية ، لأنها أشبه بنحل العباد منها ببحوث المفكرين .

وأول مفكر تقدم المفكرين بعد الميلاد وتخلص من هذه التلفيقات الوثنية وواجه الحكمة والدين بعقل الفيلسوف وسليقة المؤمن - هو أفلوطين إمام الأفلاطونية الحديثة ، الذى ولد بإقليم أسيوط فى السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد .

وهو أجدر فيلسوف أن يحسب من صميم المتصوفة ، أو يقال عنه بغير جدال أنه إمام التصوف الذى امتزجت آراؤه بالطرق الصوفية ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان .

وقد بلغ أفلوطين غاية المدى فى تنزيه الله . فالله عنده فوق الأشباه وفوق الصفات ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع .

بل هو عنده فوق الوجود .

وليس معنى ذلك أنه غير موجود أو أنه عدم. لأن العدم دون الوجود وليس فوق الوجود . وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة ولا تدخل معها فى جنس واحد ولا تعريف واحد .

وبديه أن هذا المذهب يقتضى وسائط متعددة لربط الصلة بين هذا الإله « الأحد » المطلق الصفاء ، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلوقات السفلية - ولاسيما خلائق الحيوان المركب فى الأجساد .

وهكذا لزم أفوطين أن يقول أن الواحد خلق العقل وأن العقل خلق الروح وأن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طورا دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد .

وليست مسألة الخلق مسألة مشيئة فى مذهب أفلوطين . بل هى مسألة ضرورة لازمة من طبيعة الخير الذى هو الله .

ويقول أفلوطين بتناسخ الأرواح وبالثواب والعقاب فى أدوار التجسيم . فزعم أن الولد إذا قتل أمه عاد امرأة ليقتلها ابنها فتكفر بذلك عن ذنبها ، وأن الظالم يعود ليظلمه غيره ، وأن الضارب فى عمر من الأعمار يقتص منه ضارب فى عمر جديد .

ولم يظهر بعد أفلوطين فلاسفة لهم خطر فى التفكير الإلهى غير فلاسفة الإسلام فى الشرق والأندلس وفلاسفة الكنيسة المسيحية . وقد تقدمت خلاصة أقوالهم فى الفكرة الإلهية ، عند الكلام على الأديان الكتابية بعد الفلسفة الإغريقية .

ثم انطوت القرون فى ظلمات العصور الوسطى إلى القرن السابع عشر الذى اشتهر فيه ديكارت الفرنسى « ١٥٩٦ — ١٦٥٠ » ثم القرن الثامن عشر الذى اشتهر فيه بركلى الإيرلندى « ١٦٨٥ — ١٧٥٣ » وهما بحق مجددا حياة الفلسفة فى العالم الحديد .

فأما ديكارت فهو يرى أن إثبات وجود العالم يتوقف على ثبوت وجود الله ، فهو لا يتخذ من العالم دليلا على وجود صانعه — بل يتخذ من وجود الصانع الكامل الأبدى دليلا على أن العالم حقيقة وليس بالوهم الباطل .

ويرى ديكارت أن وجود النفس ووجود الله حقيقتان ثابتتان بغير برهان . فهو يقول « أنا أفكر أنا موجود» فيعلم أن النفس موجودة لا شك فيها ، ولا يسوق هذا العلم مساق القضية المنطقية التى لها مقدمة ونتيجة ، بل يسوقه مساق المعرفة اللدنية التى يتلقاها مباشرة من الوجود الثابت ، وإن كانت الكلمة التى قرر بها وجود النفس صالحة لأن تتخذ قضية ذات دليل .

وقد حاول ديكارت أن يقيم بين العقل والمادة قنطرة تنتقل بها المؤثرات بين هذين الجوهرين المختلفين . فقال أن الغدة الصنوبرية فى الدماغ هى الحلقة المتوسطة بين روح الإنسان وجسده . وقد رأينا مما تقدم أن بعض العلماء المعاصرين يؤيدون هذا القول ويدعمونه بالمشاهدة والاستقراء ، ولكن ديكارت لم يعن بإيجاد مثل هذه القنطرة بين

الله والعالم لأنه كما يفهم من مجمل آرائه يرى أن قدرة الله فى غنى عن ذلك الوسط. وقد قال تلميذه لويس دى لا فورج : إن تأثير الأجسام فى الأجسام واقع مفروغ منه ، ولكننا إذا حاولنا فهم الحقيقة التى يقع بها التأثير لم تكن أيسر فهما من تأثير الأرواح فى الأجسام . ولولا الواسطة الإلهية لما وصلت الأفكار نفسها إلى العقول والأرواح .

أما جورج بركلى فلا وجود فى رأيه لغير العقل أو الروح ، ولا وجود للمادة فى الخارج إلا من عمل العقل الباطن . لأن الصفات التى تنسب إلى الأشياء ليست فى الأشياء بل فى العقل الذى يدركها . فالامتداد والشكل والحركة وهى الصفات الأولية المنسوبة إلى المادة هى عوارض فكرية لا توجد فى خارج العقول . واللون والطعم والصوت هى كذلك إحساس عقلى وليست صفات عالقة بالأشياء . وإذا قيل له أن الصوت حركة نراها فى الهواء قال : ولكن الحركة ترى ولا تسمع . فالصوت إذن من عمل السامع على كل حال .

وسخر بعضهم من هذا الإنكار فنظم أبياتا فكاهية يقول فيها ما فحواه : «إنك أيتها الشجرة لا توجدين إذا أغمضت عينى و لم أنظر إليك» . فأجاب بركلى قائلا : «كلا . بل توجد إذا أغمضت عينك لأن الله لا يغمض عينه» .

وهذا هو البرهان الأكبر على وجود الله فى مذهب بركلى وهو توقف الموجودات كلها على عقل شامل الإدراك يحتويها ومن هذا العقل يصل إلى عقولنا علمنا بالموجودات . لأن العقل لا يفهم إلا عن عقل يلقى إليه بالمعرفة . إذ لا معرفة فى غير العقول .

وخلف ديكارت وبركلى فى القارة الأوربية والجزر البريطانية فلاسفة كثيرون من ذوى الأراء المعدودة فى الحكمة الإلهية ، أشهرهم سبنوزا وليبنتز فى أوربة ، وهيوم ومل وهاملتون وريد فى الجزر البريطانية . عدا فلاسفة ألمانيا الذين ظهروا فى القرن التاسع عشر قبل الفلسفة المعاصرة ، وأشهرهم كانت وهيجل وشوبنهور .

ومذهب سبنوزا (١٦٣٤ - ١٦٧٧) أن الله والكون والطبيعة جوهر واحد ، لأن الجوهر ما قام بنفسه ، أو هو واجب الوجود وهو لايتعدد .

ولهذا الجوهر فكر وامتداد ، وكل ما فى الوجود من المعقولات والمحسوسات فهو مظاهر للفكر أو للامتداد . فالفكر تبدو مظاهره فى عقل الإنسان ، والامتداد تبدو مظاهره فى هذه الأجسام .

والله علة الأشياء كلها بالمعنى الذى تفهمه من أنه هو علة نفسه فليس خارج اللانهاية شيء ، والله هو اللانهاية . وإنما الفرق بين الله ومجموعة الظواهر المتفرقة أن مجموعة الظواهر المتفرقة تمثل الجانب المخلوق Natura Naturata وأن الله يمثل الجانب الخلاق Natura Naturans .

والخلق لا يفيد معنى الإنشاء من العدم فى مذهب الفيلسوف بل هو لازم لزوم الأعراض أو المظاهر للجوهر الإلهى القائم بغير ابتداء .. «وكل ما جرى بقوانين سرمدية فى الجوهر الإلهى مستمدة من ضرورة وجوده على الوجوب ، إذ ليس فى الكون ممكن على الإطلاق . ولكن الأشياء محتومة الوجود والعمل على نحو تستلزمه ضرورة الطبيعة الإلهية . ولا سبيل فى نشوء هذه الأشياء على أى نحو أو أى نظام يخالف ما وقع . ولهذا لزم أنها وجدت على أكمل الأنحاء والنظم إذ هى نشأت ضرورة من طبيعة على أتم كمال»

وواضح من هذا أنه لا محل للحرية الإنسانية ولا للثواب والعقاب فى هذا المذهب ، ولكن الإنسان يترقى فيتحد بالجوهر الإلهى بقدر مقدور أوبالمعرفة و «الحب العقلى» كما سماه أى حب العارفين الذين استحقوا أن يتجاوزوا مرتبة الأعراض إلى الجوهر الأبدى المطلق الذى يتجردون فيه من التجزء والانفراد .

وقد نفى سبنوزا فى بعض رسائله أنه يقول بوحدة الله والطبيعة ، وفسر كلامه بأن الله «حاضر» فى الطبيعة لا ينفصل عنها ولا تنفصل عنه . لأنه لا انفصال عن اللانهاية ، وهى الله .

وعقدة الأشكال كلها – على ما رأينا – هى أن سبنوزا لم يرد أن يفرق بين وجود الأبد ووجود المكان والزمان . فالمكان يأخذ من المكان ، والزمان يلحق بما له حركة تبتدىء وتنتهى فى أمد محدود . وليس للانهاية حيز يجوز عليه مكان ولا زمان . فلا تناقض بين كمال الله ووجود الكائنات التى تتحيز فى فضاء محدود أو تجرى إلى أمد محدود .

ويعد جوتفريد ويلهم ليبنتز (١٦٤٦ – ١٧٢٦) أكبر الكارتيين بحق بين فلاسفة الألمان وفلاسفة القارة الأوربية على التعميم .

وشعار ليبنتز فى مسألة الخلق « أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان » وأن هذا العالم ليس بالعالم الوحيد الممكن فى قدرة الله . فإن قدرة الله لاتنحصر فى ممكن واحد بل

تتناول جميع الممكنات . ولكن هذا العالم أحسن العوامل الممكنة التى تقبل الوجود وتجمع الممكنات المتعددة ، إذ لا تمكن فضيلة بغير نقيصة ، وكان فى قدرة الله أن يخلقه بغير شر ولا قبح فيه ، ولكنه يكون إذن بغير خير ولا جمال . إذ الخير مرتبط بالشر مرتبط بأضداده . ومن تمثيله لذلك أن الظلمان إذا نقع غليله بالماء البارد القراح شعر بلذة جديرة باحتمال الظمأ فى سبيلها يطيب له تكرارها .

وفى الوجود على مذهب ليبنتز جواهر لا عداد لها يسميها الوحدات أو الأحاديات هى باليونانية موناد Monads : كل منها بمثابة مرآة للوجود كله يختلف نصيبها من تمثيله باختلاف نصيبها من الصفاء والجلاء . وهى لاتتطلب أن تؤثر بعضها فى بعض لأنها تعمل جميعا بقانون واحد مذ كانت كلها منطوية على مثال الوجود كله ، وهى كالساعات التى تدق دقاتها معا بغير تأثير من إحداها على الأخرى . لأنها متفقة التركيب والحركات .

وإذا اجتمعت هذه الوحدات فى بنية واحدة كانت لتلك البنية «أميرة» ممتازة من تلك الوحدات . وهذه الأميرة لا تحركها ولاتؤثر فيها ولكنها إذا تحركت كانت أصدق الوحدات تمثيلا لنظام الوجود كما تكون الساعة المجلوة المتقنة أوضح فى رصد الوقت وضبط الحركات من سائر الساعات .

وأكبر الفلاسفة الذين ظهروا فى الجزر البريطانية بعد بركلى هو دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) ولعله أكبر الفلاسفة المحدثين فى القارة الأوربية .

والشك فى الحواس وفى طاقة العقل الإنسانى هو سمة هيوم فى كل ماكتب من المباحث الفكرية ، ورأيه فى وجود الله يوافق هذه السمة الغالبة عليه ، فهو يرى أن إثبات وجود الله لم يكن رغبة من رغبات العقل ولكنه رغبة كبرى من رغبات الضمير والشعور . فالأسلوب التى تشكك الفيلسوف فى الإيمان هى بعينها أسباب المتدين التى تبعثه إلى الإيمان لأنهم يعتصمون بالرجاء وينشدون السعادة ، وكلاهما باعث أصيل فى النفس الإنسانية . فليكن هذان الباعثان مناط الإيمان بوجود إله قادر على الإسعاد وتلبية الرجاء .

وتعد الفقرة التى بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عصر كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وهيجل بمذهبهما على مسالك التفكير التى شاعت بعدهما فى أوربة .. ولا يزالان يهيمنان عليها إلى العضر الحاضر .

كان «كانت» من المؤمنين بالله . إلا أنه يكل الإيمان إلى الضمير ولا يعتمد فيه على البراهين العقلية التى تستمد من ظواهر الطبيعة . فالعقل فى مذهب كانت لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية Phenomena ولاينفذ إلى حقائق الأشياء فى ذواتها Noumena .

والروح فاعلة أبدا وليست مفعولا أو موضوعا للمعرفة . فهى عارفة غير معروفة . وليست مسألة الإيمان من ثمة مسألة علاقة بين الله والطبيعة ، أو بين الله وهذه الأكوان المادية . ولكنها مسألة علاقة بين الله وضمير الإنسان . فهى ضمير الإنسان إذن نستمد الدليل على وجود الله .

وفى ضمير الإنسان شعور أصيل بالواجب الأدبى ، وقسطاس مستقيم يوحى إليه أن يعامل الناس كما يحب أن يعاملوه .

وهذا الوحى الذى أودعه الله النفس الإنسانية ضمين بإسعاد من يطيعونه وحسن الجزاء لهم من الله ، ولكنهم لا يسعدون فى كثير من الأحيان . وقد يسعد الآثمون ويشقى العاملون بالواجب فى هذه الحياة . فلابد من عالم آخر يتكافأ فيه واجب الإنسان وجزاؤه . وهذا هو البرهان الأدبى على خلود الروح وحرية الإنسان .

وهيجل يؤمن بالله كذلك ولكن على نحو يشبه الإيمان بوحدة الوجود ، فليس فى الكون غير العقل ، والعقل هو الكون . والله – وهو العقل المطلق – يتجلى فى الموجودات على سنة مطردة : وهى السنة الثنائية Dialectic .

وخلاصة هذه السنة أن كل موجود فى هذا الكون ينشىء نقيضه ، ثم يجتمعان فى موجود أكمل من الموجود الأول . ويعود هذا الموجود الأكمل فينشىء نقيضه .. ويكون هذا التطور سبيلا إلى استيفاء الحقيقة من وجوه عدة ، بدلا من حصرها فى وجه واحد :

فهناك التقرير Thesis ثم النقيض Antithesis ثم التركيب Synpthesis وهو يجمع التقرير والنقيض .

وإذا طبقت هذه السنة على مسألة الوجود الكبرى بدأنا بالوجود المطلق ، وهو التقرير ، ونقيض الوجود المطلق وهو العدم ، والتركيب الجامع للوجود المطلق والعدم هو الصيرورة . لأن الشىء فى حالة الصيرورة يكون موجودا وغير موجود .. ولا يأخذ فى الوجود من ناحية حتى يأخذ فى الزوال من ناحية أخرى .

ومن الضرورى لفهم هيجل فى هذه المسألة أن نفهم ما يعنيه بالعدم الذى يقابل الوجود المطلق .

فالوجود المطلق هو الوجود الكامل الذى لا تقيده صفة من الصفات ولا حالة من الحالات ، وخلو الوجود من كل صفة وكل حالة يقابله العدم الذى يعنيه الفيلسوف ، ومتى حدثت الصيرورة فى الوجود المطلق كان منه الوجود الذى له صفات وأحوال ، وهو يتطور على السنة المتقدمة من تقرير ، إلى نقيض ، إلى تركيب .

وقد تجلى الوجود المطلق فى هذه التطورات حتى بلغ طور الإنسان ، وهو طور الوعى أو إدراك الوجود نفسه . ولا يزال الوجود المطلق متجليا حتى يشمل الوعى كل موجود فالصيرورة قنطرة بين الكمال المطلق ، والعدم المطلق ، لابد منها لإخراج هذه الموجودات المحدودة التى ليست بكاملة ولا معدومة .

والله هو كل هذا الوجود سواء فى كماله المطلق أو فى تجليه فى كل محدود من هذه الكائنات .

ومن البداية أننا لا نستقصى بهذه العجالة كل رأى لكل فيلسوف ظهر فى العصور الحديثة . فذلك شرح يطول ولا تدعو إليه الحاجة فيما نحن فيه . ولكننا توخينا أن نكتفى بالفلاسفة الذين فصلوا آراءهم ومذاهبهم فى المسألة الإلهية ، وأن نكتفى من هؤلاء بمن يعبرون عن جوانب النظر المتعددة ، ولا نحصيهم جميعا على سبيل الاستقصاء .

وقد عرفت لغير هؤلاء الفلاسفة آراء تستحق الإلمام بها لأنها تعبر عن وجهات نظر لم تذكر كلها فيما أسلفناه .

وأحقها بالذكر هنا رأى نيوتن الإنجليزى وكونت الفرنسى وأولهما مؤمن وثانيهما لا يثبت الله ولا ينفيه .

وأما رأى نيوتن فهو أننا لا نصف العالم بالإحكام والإتقان لنستدل بإحكامه وإتقانه على وجود صانعه وهو الله ، فإن هذا الدليل ينطوى على تناقض فى رأى الفيلسوف ، لأن العالم المحكم المتقن يستغنى بقوانينه ونواميسه عن العناية الإلهية بعد خلقه .. والإيمان بالله قائم على الإيمان بالعناية التى تحيط بالخلق فى كل حين . فوجود النقص فى العالم لا ينفى وجود الصانع الحكيم . بل وجود هذا الصانع الحكيم يقتضى أن يكون العالم مخلوقا لا يبلغ الكمال كله ويفتقر إلى موجده على الدوام .

ويسخر ليبنتز بعالم نيوتن . لأن ليبنتز كما تقدم يرى «أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان» .. ويقول أن عالم نيوتن كالساعة التى تحتاج إلى إدارة اللوالب وإصلاحها من حين إلى حين . جلت صنعة الله عن مثل هذا الصنيع .

وخير ما يستفاد من هذه المقابلة بين العقلين الكبيرين أن المسألة أكبر من أن يحاط بها فى تفكير واحد . وأنها قابلة للرأيين معا بعد التدبر والإمعان .

وأوجست كونت إمام الفلسفة الوضعية يقول إن البشر يتقدمون من طور الدين الى طور الفلسفة الى طور العلم الوضعى . ثم يعتمدون على هذا العلم وحده فى كل معرفة يدركونها ، ولا وسيلة إلى الإدراك غير التجربة والمقابلة والاستقراء .

ومهما يجهد العقل فلن يصل إلى حقيقة بغير هذه الوسيلة فإدراك المسائل الغيبية من وراء أمد العقول . وقد تستغنى العقول عن إدراكها لأنها لا تغير حياتها على هذه الأرض .. وهى حياة قائمة على التجارب فى حدود المعلوم من القوانين والنواميس .

وليس أمامنا غاية مثالية نتجه إليها بالإيمان ونثبتها بوسائل المعرفة الميسورة غير «سعادة الإنسانية» وتقديس أمثلتها العليا فى الخير والحق والجمال .

ومن الجديرين بالتقديس أنبياء الماضى وأئمة الاصلاح فى كل جيل . لأنهم خدموا الإنسانية وزودوها بالأمل والعزاء وفتحوا لها طريق الاستقامة والعمل المشكور ، وقد جعل لكل نبى من هؤلاء الأنبياء ، موعد يذكر فيه وشعائر مرعية لعبادة الإنسانية فى ذكراه .

وخير ما يستفاد من مذهب كونت أن الدين حاجة إنسانية لا غنى عنها ، وأن الله كما قال فولتير لو لم يكن موجودا لوجب إيجاده فى العقل والضمير . ويبقى أن كونت تخطى الركن الأكبر من أركان الإيمان وهو الصلة بين النوع البشرى وعالم اللانهاية . فإذا كانت الصلة بين الإنسان واللانهاية تنقطع لأن اللانهاية لا يحاط بها فى العقول فمعنى ذلك أن «اللانهاية» لن يؤمن بها لأنها لا نهاية . وأن الكمال المطلق لن يؤمن به لأنه كمال مطلق . وأن يكون السبب المستحق للإيمان هو السبب المبطل للإيمان فى رأى فيلسوف العقل والتجربة .

التصوف

لابد من فصل خاص عن التصوف بين فصول الكلام على الفكرة الإلهية ، لأنه ينفرد بتفسيرات فى هذا الموضوع لا تتواتر فى العقائد العامة ولا تشبه المذاهب العقلية التى يذهب إليها الفلاسفة .

وهو ملكة فردية يستعد لها بعض الأحاد ولا تشيع فى الجماعات ، وقد توصف «بالعبقرية الدينية» إذا بلغت مرتبة التأصل والابتكار .

ومن لغو القول أن يقال أن هذه العبقرية هى نوع من التسامى بالغريزة النوعية أو الجنسية ، لكثرة ما يرد فى أقوال المتصوفة من عبارات الغزل وكنايات الوجد والشوق والهيام .

فهم فى الواقع يكثرون من هذه العبارات والكنايات ، ويتكلمون عن الوصل والهجر والشوق والدلال كما يتكلم العشاق فى قصائد الغزل والمناجاة .

فيقول الحلاج مثلا : «يا أهل الإسلام ! أغيثونى . فليس يتركنى ونفسى فآنس بها وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها . وهذا دلال لا أطيقه» .

وتقول رابعة العدوية :

أحبك حبين حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكا

ويبرز هذا المعنى كل البروز حيث يقول ابن عربى فى حلم رآه :

«رأيت ليلة أنى نكحت نجوم السماء كلها فما بقى منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية ، وعرضت رؤياى هذه على النجوم أعطيت الحروف فنكحتها ، وعرضت رؤياى هذه على من عرضها على رجل عارف بالرؤيا بصير بها .. فقال : صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب مالا يكون لأحد من أهل زمانه» .

فهذا وأشباهه كثير فى أقوال أهل التصوف الذين امتازوا بالعبقرية الدينية هذا الامتياز .

ولكنهم لا ينفردون بهذه الحالة بين أصحاب العبقريات . فإن ما يصدق عليهم يصدق على عباقرة الفن وعباقرة المعرفة على التعميم . فما من واحد من أصحاب هذه العبقريات إلا لوحظ فى تكوين مزاجه اختلاف قوى يمس الغريزة النوعية أقوى مساس . فمنهم من يفرط فيها ومنهم من يهملها ، ومنهم من يصاب بالعقم ومن يولد له أولاد يموتون فى الطفولة أو يولد له الإناث دون الذكور ، ومنهم من يرتبط وحيه الفنى بعاطفة من عواطف الحب تشغله فى الحقيقة والخيال . فإذا قلنا أن العبقرية كلها نوع من التسامى بالغريزة النوعية بقى أن نعرف دواعى التمييز بين عبقرية المتصوف وعبقرية الفنان وعبقرية العالم وعبقرية القائد الفاتح والسياسى القدير . وإنما نذكر الواقع فنفهم الحقيقة فى هذا الأمر على وجهه المستقيم . والواقع من جهة هو أن العبقرية «يقظة وتنبه» وأن الغريزة النوعية عميقة القرار فى تركيب كل بنية حية . فلا تتيقظ النفس فى أعماقها إلا تنبهت معها تلك الغريزة فبرزت بتعبيراتها على نحو من الأنحاء . والواقع من جهة أخرى أن العبقرية خدمة للنوع كله من جانب الخلق العقلى أو الروحانى لا من جانب الخلق الحيوانى أو جانب التوليد . فلا عجب أن تنازع الغريزة النوعية مكانها وأن تنمو واحدة منهما «على حساب» الأخرى ..

ويختلف المذهب الصوفى باختلاف مزاج الصوفى وتكوينه فإذا غلب عليه الشعور طلب سلام النفس بالزهد والتخلى عن العلاقات واستراح إلى سكينة التسليم ، وإذا غلب عليه العقل والبحث طلب سلام النفس من طريق المعرفة التى ترفع النقائض ، وتجمع الخواطر إلى وحدة يطيب للعقل أن يستقر عليها .

وهؤلاء هم الذين يقولون مع معروف الكرخى أن التصوف هو معرفة الحقائق الإلهية . ويكثر فيهم الاشتغال بالفلسفة وتأويل مذاهبها ، ولكنهم ينقلونها من الفكر إلى الشعور ويحاولون أن «يحسوها» كإحساس المرء بالكائنات التى يتعلق بها الحب ويشهد عليها الجمال .

وكل فكرة يؤمن بها الصوفية تنطوى فى فكرة واحدة أصيلة شاملة لكل ماعداها ، وتلك هى بطلان الظواهر وقيام الحقيقة فيما وراءها .

براهين وجود الله

فى رأينا أن مسألة وجود الله مسألة «وعى» قبل كل شىء .

فالإنسان له «وعى» يقينى بوجوده الخاص وحقيقة الذاتية ، ولا يخلو من «وعى» يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية ، لأنه متصل بهذا الوجود ، بل قائم عليه .

والوعى والعقل لا يتناقضان ، وإن كان الوعى أعم من العقل فى إدراكه ، لأنه مستمد من كيان الإنسان كله ، ومن ظاهره وباطنه ، وما يعيه هو وما لا يعيه ، ولكنه يقوم به قياما مجملا محتاجا إلى التفصيل والتفسير .

ونحن نخطىء فهم العقل نفسه حين نفهم أنه مقصور على ملكة التحليل والتجزئة والتفتيت ، وأنه لا يعمل عمله الشامل إلا على طريقة التقسيم المنطقى وتركيب القضايا من المقدمات والنتائج وإثباتها بالبراهين على النحو المعروف فالعقل موجود بغير تجزئة وتقسيم .. وهو فى وجوده ملكة حية تعمل عملا حيًّا ولا يتوقف عملها على صناعة المنطق وضوابطه فى عرف المنطقيين وهو فى وجوده هذا يقول «نعم» ويقول «لا» ويحق له أن يقولهما مجملتين فى المسائل المجملة على الخصوص .

وقد يخطئ القول فى بعض الأشياء ولا يضمن الإصابة فى كل شىء . ولكن الخطأ ينفى العصمة الكاملة ولا ينفى الوجود . فقد يكون العقل المجمل موجودا عاملا وهو غير معصوم عن الخطأ الكثير أو القليل ، ولن يقدح ذلك لا فى وجوده ولا فى صلاحه للتفكير . لأن «التقسيم المنطقى» يخطىء أيضا كما يخطىء العقل المجمل فى أحكامه المجملة ، ولا يقال من أجل ذلك أن التقسيم المنطقى غير موجود أو غير صالح للتفكير .

فإذا قالت البداهة العقلية : «نعم . هناك إله» فهذا القول له قيمة فى النظر الإنسانى لا تقل عن قيمة المنطق والقياس ، لأنها قيمة العقل الحى الذى لا يرجع المنطق والقياس إلى مصدر غير مصدره أو سند أقوى من سنده . وقد كان العقل المجمل أبدا أقرب إلى الإيمان وأقرب إلى قولة «نعم» فى البحث عن الله ، و لم يستطع التقسيم المنطقى أن يقول «لا» قاطعة مانعة فى هذا الموضوع .

وقد أسفرت مباحث الفلاسفة المؤمنين عن براهين مختلفة لإثبات وجود الله بالحجة والدليل ، ونحسب أننا نضعها فى موضعها حين نقرر فى شأنها هذ الحقيقة التى يقل فيها التشكيك والخلاف : وهى أن البراهين جميعا لا تغنى عن الوعى الكونى فى مقاربة الإيمان بالله والشعور بالعقيدة الدينية ، وأن الإحاطة بالحقيقة الإلهية شيء لا ينحصر فى عقل إنسان ولا فى دليل يتمخض عنه عقل الإنسان ، وإنما الترجيح هنا بين نوعين من الأدلة والبراهين وهما نوع الأدلة والبراهين التى يعتمد عليها المؤمنون ، ونوع الأدلة والبراهين التى يعتمد عليها المنكرون ، فإذا كانت أدلة المؤمنين ، أرجح من أدلة المنكرين فقد أغنى الدليل غناءة وأدى للقياس رسالته التى يستطيعها فى هذا المجال ، وهى فى الواقع أرجح وأصلح للاقتناع بالفكر - فضلا عن الاقتناع بالبداهة - كما يبدو من كل موازنة منصفة بين الكفتين .

ولا يخفى أن قاعدة الإثبات والنفى فى مناقشات الخصوم لا تنطبق على هذا الموضوع الجليل . فليس للعقل البشرى خصومه فى الإثبات ولا خصومة فى الإنكار .. وليس على أحد عبء الدليل كله ولا على أحد عبء الإنكار كله فى البحث عن حقيقة الوجود .

ونحن لا نحصى هنا جميع البراهين التى استدل بها الفلاسفة على وجود الله فإنها كثيرة يشابه بعضها بعضا فى القواعد وإن اختلفت قليلا فى التفصيلات والفروع ، ولكننا نكتفى منها بأشيعها وأجمعها وأقربها إلى التواتر والقبول ، وهى : برهان الخلق ، وبرهان الغاية ، وبرهان الاستكمال أو الاستقصاء ، وبرهان الأخلاق أو وازع الضمير .

أما برهان الخلق - ويعرف فى اللغات الأوربية باسم البرهان الكونى أو The Cosmological Argument فهو أقدم هذه البراهين وأبسطها وأقواها فى اعتقادنا على الإقناع . وخلاصته أن الموجودات لابد لها من موجد ، لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ، ويرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر دون أن نعرف ضرورة توجب وجوده لذاته ، ولا يمكن أن يقال أن الموجدات كلها ناقصة وأن الكمال يتحقق فى الكون كله ، لأن هذا كالقول بأن مجموع النقص كمال ، ومجموع المتناهيات شيء ليس له انتهاء ، ومجموع القصور قدرة لا يعتريها القصور . فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلابد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه .

ويسمى هذا البرهان فى أسلوب من أساليبه المتعددة ببرهان المحرك الذى يتحرك ،

أو المحرك الذى أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها ، ومنها الحركة بمعنى الانتقال من حال إلى حال ، والحركة بمعنى الانتقال من حيز الإمكان إلى حيز الوجود ، أو من حيز القوة الى حيز الفعل ، وفحوى البرهان أن المتحرك لابد له من محرك وأن هذا المحرك لابد أن يستمد الحركة من غيره وهكذا إلى أن يقف العقل عند محرك واحد لا تجوز عليه الحركة لأنه قائم بغير حدود من المكان أو الزمان ، وهذا هو «الله» .

وجواب الماديين على هذا البرهان أنه لامانع أن يكون المحرك الأول ماديا أو كونيا وأن يكون وجوده أبديا أزليا بغير ابتداء ولا انتهاء . لأن قدم العلم أمر لا يأباه العقل ولا يستحيل فى التصور ، وحدوثه مشكلة تستدعى أن نسأل : ولم كان بعد أن لم يكن ؟ وكيف طرأت بالمشيئة الإلهية بأحداثه وليست مشيئة الله قابلة للطروء ولا لتغير الأسباب والموجبات ؟

ومن هؤلاء الماديين من يجزم بأن هذا الكون كله لا يحتوى شيئا واحدا يلجأ إلى تفسيره بموجود غيره ، ولا استثناء عندهم فى ذلك للنظام ولا للعقل ولا للحياة .

فمن أقوالهم أن المصادفة وحدها كافية لتفسير كل نظام ملحوظ فى الكائنات الأرضية ، وضربوا لذلك مثلا صندوقا من الحروف الأبجدية يعاد تنضيده مئات المرات وألوف المرات وملايين المرات على امتداد الزمان الذى لا تحصره السنون ولا القرون ، فلا مانع أن هذه التنضيدات تسفر فى مرة من المرات عن إلياذة هوميروس أو قصيدة من الشعر المنظوم والكلم المفهوم ، ولا عمل فى اتفاق حروفها على هذه الصورة لغير المصادفة الواحدة التى تعرض بين ملايين الملايين من المصادفات .

وهكذا الكون المادى فى اضطرابه المشتت الذى تعرض له جميع المصادفات الممكنة فى العقول ، فلا مانع فى العقل أن تسفر مصادفة منها عن نظام كهذا النظام وتكوين كهذا التكوين فى عالم الجماد أو فى عالم الحياة .

وهذا المثل نفسه ينقض دعوى قائليه ويستلزم فرضا غير فروض المصادفات التى تتكرر على جميع الأشكال والأحوال .. فقد فاتهم أنهم قدموا الفرض بوجود الحروف المتناسبة التى ترتبط بعلاقة اللفظ وينشأ منها الكلام المفهوم فإن وجود الفاء والياء واللام والسين والواو مثلا لا يكون قبل وجود كلمة أو كلمات تشتمل على هذه الحروف . فمن أين لهم أن أجزاء المادة المتماثلة تربط بينها علاقة التشاكل أو التشكيل على منوال

العلاقة التى بين الحروف الأبجدية ؟ ومن أين للمادة هذا التنويع فى الأجزاء ؟ ومن أين لهذا التنويع أن تكون فيه قابلية الاتحاد على وجه مفهوم ؟

وفاتهم كذلك أنهم قدموا الفرض بوجود القوة التى تتولى التنسيق والتنضيد وليس من اللازم عقلا أن توجد هذه القوة بين الحروف ، وأن يكون وجودها موافقا للجمع والتنضيد وليس موافقا للبعثرة والتفريق .

وفاتهم مع هذا وذاك أنهم فرضوا فى هذه القوة الجامعة أنها تعيد هذا وذاك أنهم فرضوا فى هذه القوة الجامعة أنها تعيد تنسيق الحروف على كل احتمال كأنها تعرف بداءة تعيد تنسيق الحروف على كل احتمال كأنها تعرف بداءة كيف تكون جميع الاحتمالات . فلم تستنفد هذه القوة جميع الاحتمالات إلى آخرها ولا تتخبط فى بعضها قبل انتهائها ثم تعيدها وتعيدها أو تكررها بشىء من الاستئناف وشىء من التجديد فى جميع المرات إلى غير انتهاء ؟

وفاتهم عدا ما تقدم أن الوصول إلى «تنضيدة» مفهومة منظومة لا يستلزم الوقوف عندها وتماسك الأجزاء عليها . فلماذا تماسك النظام فى الكون بعد أن وجد مصادفة واتفاقا ولم يسرع إليه الخلل وتنجم فيه الفوضى قبل أن ينتظم على نحو من الأنحاء ؟ وما الذى قرره وأمضاه وجعله مفضلا على الخلل والفوضى وهما مثله ونظيره فى كل احتمال ؟

والعجب فى تفكير الماديين أنهم يستجيزون الكمال المطلق فى كل عنصر من عناصر الوجود إلا عنصر «العقل» وحده فإنهم يحدونه بالعقل الذى يتراءى فى تكوين الإنسان دون سواه .

ومن المذاهب الفلسفية الحديثة التى نشأت فى القرن العشرين لتعليل ظهور الحياة فى المادة مذهبان متقاربان فى الأسس مع تباعد النتائج بينهما فى الشرح والتفصيل ، وهما مذهب الحيوية المنبثقة الذى يقول به الفيلسوف الإنجليزى صمويل إسكندر ويعرف فى الإنجليزية باسم Emergent Vitalism .. ومذهب التركيبية الكاملة الذى يقول به المارشل سمطس زعيم أفريقة الجنوبية المشهور ، ويعرف فى الإنجليزية بالهولزم Holism من كلمة أغريقية بمعنى «الكل الكامل» .

وخلاصة الفكرة الأساسية فى هذين المذهبين أن المادة تتجه إلى التركيب أو تكوين المركبات الكاملة ، وأن الحياة تظهر فيها عند التركيب كما يظهر الخصائص الكيمية من

بعض العناصر عند امتزاجها ، ولم تكن قبل ذلك ظاهرة فى هذه العناصر على انفراد . ومذهب صمويل إسكندر أعم من مذهب المارشل سمطس فى هذه الفكرة ، لأنه يقول بأن العقل الإلهى نفسه قد نشأ فى الكون على هذا المنوال ، فكانت المادة من أزل الأزال ، ثم بزغ منها العقل الإلهى فى طور من أطوار التفاعل والتآلف بين الذرات والأجزاء .

والمسألة هنا كما نرى مسألة اعتقاد وتقدير . ومتى كانت كذلك فلا ندرى لماذا يسهل على العقل البشرى أن يتصور الله مخلوقا من المادة ولا يتصور المادة مخلوقة بقدرة الله ؟ ولماذا يرجح ذلك الاعتقاد على هذا الاعتقاد ؟

إن بعض العلماء البيولوجيين يزعمون أن قوانين المادة وحدها كافية لتفسير ظواهر الحياة فى الأجساد ، ويخيل إلى بعض الناس أن «البيولوجيين» أحق العلماء بالحكم الفصل فى هذا الموضوع ، لأن علمهم يسمى على الألسنة بعلم الحياة .

أما الحقيقة فهى أن البيولوجيين يعرفون أعضاء الأجسام الحية ولكنهم فى أمر الحياة نفسها لا يمتازون على أحد من العلماء ، وليس من اللازم أن يكون النبوغ فى التشريح ودراسة الوظائف العضوية مقارنا للنبوغ فى الفلسفة والبحث عن الأصول الكونية الكبرى وأولها أصل الحياة .. وعلى هذا المثال لا يجوز للكيماوى أن يستأثر بالقول فى أصل المادة وقدم الزمان والمكان لأنه يعرف تراكيب الأجسام ويعرف النسب التى تختلف بها هذه التراكيب . ولا يجوز لمهندس الطباعة أن يستأثر بالحكم فى معانى الحروف وأسرار الكلمات لأنه يصب الحروف ويدير الآلات ويخرج من بين يديه كل نسخة من الكتاب ، ولا يجوز للنجار الذى يصنع الشطرنج أن يزعم أنه أقدر اللاعبين على تحريك هذه القطع فى الرقعة وفقا للحساب وطبقا للقصد الذى يتوخاه اللاعب الماهر ، وإن كان هذا اللاعب الماهر أعجز الناس عن صنع قطعة أو إصلاح رقعة أو التفرقة بين خشب وخشب فى صنع القطع والرقاع .

على أن الماديين لا يعرفون من قوانين المادة وخصائص الأجسام المادية ما يسوغ لهم الجزم بامتناع المؤثرات الأخرى فى حركاتها . لأن المطابقة التامة فى التجارب المادية لم تتقرر بعد بتجربة واحدة . فكل تجربة تعاد لا تأتى بالنتيجة نفسها على وجه الدقة الكاملة بالغا الإحكام فى تركيب الآلات ويقظة المجربين .. وتعرف هذه الملاحظة بملاحظة هيزنبرج Heisenberg الذى ضبط مقدار الخلل فى هذه الاختلافات على وجه التقريب ،

وهو مقدار — مهما يبلغ من صغره — كاف لفتح الباب وبقائه مفتوحا لاحتمال المداخلة الروحية فى بعض الآلات .

أما برهان الغاية Teleogical Argument فهو فى لبابه نمط موسع من برهان الخلق مع تصرف وزيادة عليه .

لأنه يتخذ من المخلوقات دليلا على وجود الخالق ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد فى تكوينها وحكمة فى تسييرها وتدبيرها .

وقد توجهت لهذا البرهان ضروب شتى من النقد لم تصدر كلها من جانب الماديين أو القاطعين بالآحاد .

فقد أنكر بعض الإلهيين أن يحيط العقل البشرى بحكمة الله وأن تكون لله جل وعلا غايات تناط بالأحياء والمخلوقات ، وفهموا الغاية على أنها نوع من الحاجة التى يتنزه عنها الواحد الأحد المستغنى عن كل ما عداه .

وليس أضعف من هذا الاعتراض سواء عممناه على الخلق كله أو فصلناه بالنظر إلى جميع الخلائق من الأحياء وغير الأحياء .

فإذا كان الله غنيا عن الحاجة فالمخلوقات لا تستغنى عنها ، وإذا كانت حكمة الله أجل وأسمى من طاقة العقل البشرى فالعقل البشرى يستطيع أن يميز بين الأعمال المقصودة والأعمال المرسلة سدى بغير قصد وعلى غير هدى ، وإذا كانت القدرة السرمدية لا تحدها الغايات فالكائن المحدود لابد له من غاية ولابد لتلك الغاية من تقدير وتدبير . ومن أين يكون التقدير والتدبير فى نظر الإلهيين إن لم يكن الله ؟

وليس اعتراض الماديين على هذا البرهان بأقوى من اعتراض هؤلاء الإلهيين لأنهم يقولون أن نظام الكواكب لا يحتاج إلى تنظيم ، وأن كيان العناصر لا يحتاج إلى تكوين ، وأن طبائع المادة وحدها كافية لفهم هذا النظام وتفسير ذلك الكيان .

فالمادة الحامية تتحرك ، والحركة تشع الحرارة ، ومتى حدث الأشعاع قلت الحرارة فى بعض الأجزاء واختلفت بينها درجة البرودة ، فانشق بعضها عن بعض ووجب بقانون الحركة المركزية أن يدور الصغير حول الكبير ويصمد على الدوران . وهكذا تحدث المنظومات الشمسية وتثبت الثوابت وتدور السيارات حولها بحساب يوافق اختلافها فى الحجم والسرعة والمسافة ودرجة الأشعاع .

ويقولون أن العناصر تتركب من نواة وكهارب ، ولا يعقل العقل إلا أن تكون نواة وكهربا واحدا أو نواة كهربين أو نواة وثلاثة كهارب أو أربعة أو خمسة إلى آخر ما تحتمله قوة النواة على التماسك والاجتذاب . وكلما اختلف العدد ظهر فى المادة عنصر جديد بالضرورة التى لا محيص عنها ، وليس هنالك سبب غير هذا السبب لتعدد العناصر والأجسام .

وكل هذا صحيح من وجهة الواقع الذى نراه .. ولكن من أين لنا أن الواقع الذى نراه هو كل ما يحتمله العقل من فروض ووجوه ؟ .. ألازم هذا بحكم البداهة ، أم هو لازم لغير شىء إلا أنه كان على هذا النحو وشهدناه ؟ .. فالبداهة لا تستلزم أن تكون الحركة ملازمة للحرارة وأن تكون الحرارة ملازمة للإشعاع . والبداهة لا تستلزم أن يكون الصغير منجذبا إلى الكبير ، وأن تقضى الحركة المركزية بالدوران فى فلك لا تتعداه . وجائز فى رأى العقل كل الجواز أن تكون حرارة ولا أشعاع ، وأن يكون انشقاق ولا انجذاب .

ويبدو لنا أن الاعتراض الذى يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة إلى هذا البرهان هو الاعتراض بوجود الشر والألم فى الحياة . فكيف يقال أن القصد ظاهر فى هذا العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص ولاظلم فيه ؟ هل يقال إذن أن الشر مقصود ؟ وهل يقال أن الظلم مما يليق بحكمة الحكيم ؟

وليس جوابنا على هذا الاعتراض أن نعزو إلى الله دواعى مقدرة لخلق هذه الأمور ، فإن الدواعى التى نقدرها لن تبلغ بنا إلى نهايات الأشياء ، ولن تزال واقفة بنا عند بدايات مفروضة عن تلك النهايات .

ولكننا نرجع إلى المقابلة بين هذا العالم وبين العالم الذى يتخيله أولئك المعترضون وافيا بالقصد أو جديرا بحكمة الله . فإن كان هو أقرب إلى التصور فقد صدقوا وأصابوا وإن كان العالم الذى نحن فيه هو الأقرب إلى التصور فقد سقط الاعتراض .

فما العالم الذى يتخيل المعترضون أنه أجدر من عالمنا هذا بحكمة الله وقصد المدبر المريد ؟

هو عالم لا نقص فيه فلا نمو فيه ، ولا آباء ولا أبناء ، ولا تفاوت فى السن والتهيؤ والاستعداد ، ولا تقابل فى الجنس بين الذكور والإناث ، بل جيل واحد خالد على المدى لا يموت ولا يتطلب الغذاء ولا الدواء .

عالمهم المتخيل هو عالم لا حرمان فيه . فلا ينتظر فيه الحى شيئا يجىء به الغد ولا يشتاق اليوم إلى مجهول .

بل ماذا نقول ؟ أنقول الغد واليوم ؟ ومن أين يأتى الغد واليوم فى عالم لا تغاير فيه ولا تنوع فى التراكيب والحركات ؟ إنما يأتى اليوم والغد من تغاير الكواكب بالحركة والضخامة والدوران . فإذا بطل التغاير والتركيب فلا شمس ولا أرض ولا قمر . لا أيام ولا أعوام .

هو عالم لا ألم فيه ولا اجتهاد فيه ، ولا اتقاء لمحذور ولا اغتباط بمنشود .

هو عالم لا أمل فيه ولا محبة ولا حنان ولا صبر ولا جزع ولا رهبة ولا اتصال بين مخلوق ومخلوق . لأن الاتصال تكملة ولا حاجة إلى التكملة بأرباب الكمال .

وإن تصور العالم على هذه الصورة لأقرب إلى المستحيل من صورة عالمنا بما فيه من النقائض والشرور .

ويعتبر البرهان الثالث من براهين أهل الصناعة . لأنه مما يتداول بين الباحثين فى المنطق والفلسفة الدينية ولا نسمع به كثيرا بين جمهرة المؤمنين الذين لا يطرقون أبواب هذه البحوث . وذلك هو برهان الاستعلاء والاستكمال أو برهان المثل الأعلى ، ويسمى عندهم The Ontological Argument

وقد صاغه القديس انسلم Aselm فى صورته الأولى وزاده اللاحقون به ونقحوه حتى بلغ كماله فى فلسفة دياكرت ، وأوشك أن ينسب إليه .

وفحواه فى صيغته الجامعة أن العقل الإنسانى كلما تصور شيئا عظيما تصور ما هو أعظم منه . لأن الوقوف بالعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج إلى سبب ، وهو - أى العقل الإنسانى لا يعرف سبب القصور .

فما من شىء كامل إلا والعقل الإنسانى متطلع إلى أكمل منه ، ثم أكمل منه ، إلى نهاية النهايات ، وهى غاية الكمال المطلق التى لا مزيد عليها ولا نقص فيها .

وهذا الموجود الكامل الذى لا مزيد على كماله موجود لا محالة . لأن وجوده فى التصور أقل من وجوده فى الحقيقة ، فهو فى الحقيقة موجود . لأن الكمال ينتفى عنه بسبب عدم وجوده ، ولا يبقى له شىء من الكمال ، بل نقص مطلق هو عدم الوجود . فمجرد تصور هذا الكمال مثبت لوجوده .

ويعتمد عمانويل كانت - الذى يستضيف هذا البرهان - على برهان أقوى منه

واضح فى الدلالة على «الله» كما ينبغى له من الصفات .. فعنده أن برهان الخلق وبرهان القصد يثبتان وجود الصانع القادر ولكنه لا يلزم من قدرته وصنعته أنه «الإله» الذى يصدر منه الخير والرحمة ويعبده الناس عبادة الحب والإيمان .

وأيما يثبت وجود هذا الإله بعلامة فى النفس الإنسانية لا يتأتى وجودها فيها بغير وجود إله ، وتلك هى علامة الوازع الأخلاقى أو علامة الواجب أو علامة الضمير .

فمن أين استوجب الإنسان أن يدين نفسه بالحق كما نعرفه أن لم يوجد فى تكوين قسطاس للحق يغرس فى نفسه هذا الوجوب ؟ ومن أين تقرر فى طبع الإنسان أن الواجب الكريه لديه أولى به من إطاعة الهوى المحبب إليه ، وإن لم يطلع أحد على دخيلة سره ؟

المستضعفون لهذا البرهان يقولون إنها العادة الاجتماعية رسخت فى النفس حتى استحالت إلى رغبة مقبولة أو مطلب محبوب .

- ولكنهم ينسون أن معرفة السبب لا تقضى بإبطال الغاية أو بفقدان الحكمة .

فنحن نعلم أن القطار يتحرك بغليان المرجل فيه ، ونعلم أن المهندس قد مد قضبانه لأنه يكافأ على مدها بأجر يحتاج إليه ، وأن نظار المحطات يسيرون حركة القطار لأنهم مجزيون على ذلك أو معاقبون على إهماله ، ولكن ذلك كله لا يبطل الغاية ولا يقضى بمسير القطار لغير حكمة وقيام العمل كله بغير تدبير .

هذه هى زبدة البراهين الفلسفية العامة على وجود الله . ومن الحق أن نعيد هنا أن الإيمان الإلهى لا يقوم عليها وحدها فى البصيرة الإنسانية ، وإن قصاراها من الإقناع أنها أرجح وزنا من ردود المنكرين ، ولاسيما المنكرين الذين فى إنكارهم ادعاء وهجوم على الفروض بغير دليل ، وبغير إيمان .

ولقائل أن يقول فى هذا الصدد : ولماذا يحوجنا الله إلى البراهين لإثبات وجوده ؟ لماذا لا يتجلى للعيان فيعرفه كل إنسان !

ونقول نحن : إننا لا ندرى .. ولكننا إذا طلبنا أن تتجلى الحقيقة الإلهية كل مخلوق ، وأن تتساوى العقول جميعا فى استكناه جميع الحقائق بغير خفاء ، عدنا إلى المخلوقات المتشابهة فى الكمال بغير اختلاف قط وبغير حدود فى المعرفة والخليقة ، وليس تخلينا لذلك العالم المطلوب بأيسر من تخلينا للعالم المشهود كما عهدناه . فإن العالم الذى يوجد فيه الإيمان وجودا آليا أقل حكمة من العالم الذى يجاهد فيه الضمير جهاده للوصول إلى الإيمان .

البراهين القرآنية

لم تتكرر البراهين على إثبات وجود الله فى كتاب من كتب الأديان المنزلة كما تكررت فى القرآن الكريم .

فقد كان يخاطب أقواما ينكرون وأقواما يشركون وأقواما يدينون بالتوراة والإنجيل ويختلفون فى مذاهب الربوبية والعبادة ، وكانت دعوته للناس كافة من أبناء العصر وسائر الأمم ، فلزم فيه تمحيص القول فى الربوبية عند كل خطاب .

وكان يخاطب العقل ليقنع المخالفين بالحجة التى تقبلها العقول الإنسانية ، فجاء بكل برهان من البراهين التى لخصناها فى الفصل السابق ، وجعل الهدى من الله ولكنه من طريق العقل والإلهام بالصواب .

«قُل لله المشْرِقُ والمَغْرِبُ يَهْدِى من يَشَاءُ»
«قل إنَّ الهُدَى هُدَى الله» .. «وما كان لنفْسٍ أن تُؤمِنَ إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لايعقلون» .

«فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام» .

وآيات الله مكشوفة لمن يريدها ويستقيم إلى مغزاها ، ولكنها هى وحدها لا تقنع من لا يريد ولا يستقيم : **«لو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون» .**

فحتى العيان لا يكفى لإقناع من صرف عقله عن سبيل الإقناع ، لأنه يتهم بصره وسمعه فيما رأى بعينه وسمع بأذنيه ، وكل شيء فى الأرض والسماء كاف لمن جرد عقله من أسباب الإنكار والإصرار :

«ألم نجعل الأرض مهادا ، والجبال أوتادا ، وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا نومكم سباتا ، وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا ، وبنينا فوقكم سبعا شدادا ، وجعلنا سراجا وهاجا ، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا ، وجنات ألفافا» .

«وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون».

«وأنبتنا فيها من كل زَوْجٍ بَهِيج» .

«وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى ..»

«فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا . ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شىء وهو السميع البصير» .

«ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون» .

«ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون» .

«قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحى من الميت ومن يخرج الميت من الحى ومن يدبر الأمر فسيقولون الله ..»

«والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون» .

«قل أغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم» .

«ليس كمثله شىء» .

«ولله المثل الأعلى» .

«وفوق كل ذى علم عليم» .

«يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما» .

وليست هذه جميع الآيات التى وردت فى القرآن الكريم باقامة البرهان على وجود الله ، ولكنها أمثلة منها تجمع أنواعها ونرى منها أنها قد أحاطت بأهم البراهين التى استدل بها الحكماء على وجوده : وهى براهين الخلق والإبداع وبراهيم القصد والنظام ، وبراهيم الكمال والاستعلاء والمثل الأعلى .

ومما يستوقف النظر أن البراهين التى جاء بها القرآن الكريم وخصها بالتوكيد والتقرير هى أقوى البراهين إقناعا وأحراها أن تبطل القول بقيام الكون على المادة العمياء دون غيرها ، ونعنى بها «أولا» برهان ظهور الحياة فى المادة **«يخرج الحى من الميت» «وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة»** .. وثانيا برهان التناسل بين الأحياء لدوام بقاء الحياة

«جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا» .. «أنبتنا فيها من كل زوج بهيج» .

وقد كان الناس ينظرون بالعين المجردة إلى أعضاء الجسم الحى فيعجبون وسعهم من العجب لدقتها وتساند أجزائها وتعاون وظائفها وسريان عوامل النمو فيها بمقاديره الضرورية على حسب السن والنوع والفصيلة ، سواء فى جسم الإنسان أو جسم الحيوان أو جسم الحشرة أو جسم النبات .. فأحرى بهم أن يعجبوا أضعاف ذلك العجب بعد أن عرفوا بالمجاهر والتحليلات مم تتألف تلك الأعضاء ، وعلى أى نحو تتساند تلك الوظائف ، وتبين لهم أن هذه الأعضاء البارزة للعيان مجموعة من ذرات لا ترى الألوف منها بالعين المجردة ، وأن كل ذرة منها تقع فى موقعها من الجسم وتعاون بقية الذرات فيه كأنها على علم بها وبما تطلبه منها ، ولا تضل واحدة منها عن طريقها لمرض أو عجز طرأ عليها إلا تكفل سائرها بإصلاح خطئها وتقويم ضلالها .

قال الأستاذ ليثر Leathes فى خطاب الرئاسة السنوى بقسم الفزيولوجى من جامعة أكسفورد عام ١٩٣٦ ما فحواه أن كل خلية من البروتين تتألف من سلسلة فيها بضع مئات من الحلقات ، وأن كل حلقة منها هى تركيبة من ذرات قوامها حمض من الأحماض يبلغ المعروف منها نحو العشرين ، ويجوز أن يقع كل منها موقعه على اختلاف فى النسبة والترتيب ، ولكننا لا نراها فى بعض الأنسجة إلا على ترتيب واحد ونسبة واحدة بغير شذوذ ولا اختلاف .

فهل نستطيع أن نتخيل مبلغ الدقة فى هذه الإصابة بين احتمالات الخطأ التى لا تحصيها أرقامنا المألوفة ؟

يكفى لتقريب هذه الدقة من الخيال أن نذكر أن الحروف الأبجدية فى لغات البشر كافة لا تتجاوز الثلاثين ، ويتألف من تراكيبها المتغيرة كل ما تلفظ به الأمم من الكلمات والعبارات . فإذا كانت خلية البروتين فى حجمها الخفى قابلة لأضعاف ذلك التكرار ثم لا نشاهد فيها إلا كلمة واحدة فى ترتيب واحد لا يتغير — فقد عرفنا على التقريب معنى تلك الإصابة فى التوفيق والتركيب .

يقول الأستاذ ليثر لتقريب هذا الخيال أن الضوء يصل من طرف المجرة إلى الطرف الآخر فى ثلثمائة ألف سنة . فإذا أردنا أن نشبه إصابة الخلية فى تركيبها بمثل مفهوم — فهذه الإصابة تضارع إصابة الرصاصة التى تنطلق من الأرض فتصيب هدفا فى نهر المجرة

بحجم عين الثور ولا تخطئه مرة من المرات ، وهذا على فرض أن حلقات الخلية خمسون فقط وليست بضع مئات !

لقد بطل معنى القصد فى لغة العقل إن كان هذا كله مصادفة لا تستلزم الخلق والتدبير .

فالقرآن الكريم قد خاطب الأحياء بلغة الحياة ، وخاطب العقلاء بلغة العقل ، حين كرر برهان الحياة وبرهان النسل فى إثبات وجود الخالق الحكيم .

وبرهانه على وحدة هذا الخالق يضارع برهان الحياة وبرهان النسل على وجوده وحكمته وتدبيره .

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» .

ولن يقوم على ثبوت الوحدانية برهان أقوى من هذا البرهان ، وهو برهان التمانع كما يسميه المتكلمون والباحثون فى التوحيد . وقد اختلفوا فيه ولكنه اختلاف لا موجب له مع فهم البرهان على معناه الصحيح الذى لا ينبغى أن يطول الجدل عليه ، فالإمام التفتازانى يقول أنه برهان إقناعى أو برهان خطابى ، لجواز الاتفاق بين الإلهين أو بين الآلهة ، وأن العقل لا يستلزم الخلاف .

والإمامان أبو المعين النسفى وعبد اللطيف الكرمانى ينحيان عليه أشد الإنحاء ويقذفانه بالكفر لأن الاستدلال ببرهان إقناعى «يستلزم أن يعلم الله سبحانه ورسوله ﷺ مالا يتم الاستدلال به على المشركين ، فيلزم أحد الأمرين إما الجهل وإما السفه ، وتعالى الله على ذلك علوًا كبيرا .

والإمام محمد البخارى تلميذ التفتازانى يدفع التهمة عن أستاذه بأن الأدلة على وجود الصانع تختلف بحسب إدراك العقول ، والتكليف بالتوحيد يشمل العامة وهم قاصرون عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية ولا يجدى معهم إلا الأدلة الخطابية العادية .

وقال الرازى أن الفساد ممكن إذا تعددت الآلهة ، وقد أجرى الله الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر .

وقال الإمام نور الدين الصابونى فيما رواه عنه صاحب سفينة الراغب : «لو ثبت الموافقة بينهما - بين الإلهين - فهى إما ضرورية فيلزم عجزهما واضطرارهما أو اختيارية ويمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الإلزام» .

وأحسن الإمام إسماعيل الكلنبوى حيث قال فى حاشيته على شرح الجلال : «لا يخلو إما أن يكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية فى وجود العالم أو لاشىء منهما كاف أو أحدهما كاف فقط . وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو محال ، وعلى الثانى يلزم عجزهما لأنها لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر ، وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون إلها» .

وصواب الأمر أن وجود إلهين سرمديين مستحيل ، وأن بلوغ الكمال المطلق فى صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر فى تلك الصفة ، وأن الإثنينية لا تتحقق فى موجودين كلاهما يطابق الآخر ولا يتمايز منه فى شىء من الأشياء ، وكلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق ، وكلاهما يريد ما يريده الآخر ويقدر مايقدره ويعمل ما يعمله فى كل حال وفى كل صغير وكبير ، فهذان وجود واحد وليسا بوجودين ، فإذا كانا اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين . فلا ينتظم على التمايز والتغاير نظام واحد ، وإذا كانا هما كاملين فالمخلوقات ناقصة ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد بل على وجوه .

وعلى هذا فبرهان القرآن الكريم على الوحدانية برهان قاطع وليس ببرهان خطاب أو إقناع .



اللّٰه

فى آراء الفلاسفة المعاصرين

الحقيقة الإلهية

كان الأقدمون يقولون بالإله «المقيد» لأنهم يؤمنون بتعدد الآلهة أو بوجود إلهين اثنين يتناظران ويتغالبان ، وهما إله الخير وإله الشر ، أو إله النور وإله الظلام .

ولما شاع الإيمان بالتوحيد بطل القول بالإله المقيد لأن الإله الواحد لا يحده شيء ولا تحيط به القيود والنهايات ، وكل ما قبلته العقول الفلسفية فى حقه أن قدرته جل وعلا لا تتعلق بالمستحيل ، ولم يقبل بعض المتكلمين حتى هذا القول .. لأنهم رأوا أن الاستحالة نوع من التقييد الذى تتنزه عنه قدرة الله .

ثم عرف الناس أن الأرض كرة سيارة تدور فى الفضاء كما يدور غيرها من السيارات .. وعرفوا مذهب النشوء والتطور ، فقال لهم دعاته أن الإنسان حى كسائر الأحياء التى نشأت على الأرض وتحولت بها أحوال البيئة من طور إلى طور ومن طبقة إلى طبقة فى مراتب المخلوقات .

فتواتر القول بما كان لهذين الكشفين من الأثر الخطير فى نظرة الإنسان إلى الكون ، ونظرته إلى نفسه ، ونظرته إلى حقيقة الحياة .

كان يحسب أن الأرض مركز الوجود ، وأنه مركز الأرض أو غاية الخلق كله فى الأرضين والسماوات . وكان يحسب أنه شيء علوى تسخر له الأحياء الأرضية ، ولا يحسب أنه فرع من فروع الشجرة التى نبتت منها سائر الفروع .. فتغير نظره إلى الكون ونظره إلى نفسه . ولكن هل تغير نظره إلى الله ؟

لم يكن ذلك حتما لزاما من نتائج العلم بدوران الأرض أو العلم بمذهب النشوء والارتقاء ، لأنهما خليقان أن يحدا من قدر الإنسان ولكنهما لا يحدان من قدرة الله .

وغاية ما هنالك أن هذين الكشفين قد زعزعا عقائد أناس من المتدينين الذين أخطأوا فهم الدين ، فحسبوا أن الدين يفرض عليهم الإيمان بدوران الشمس حول الأرض وانقطاع العلاقة الجسدية بين الإنسان وسائر المخلوقات . أما الذين تعقلوا هذين الكشفين فلم يغيروا إيمانهم بالله . بل وجدوا فيهما دليلا جديدا على اتساع الكون وانتظام قدرة الله فى خلقه من أهون الأشياء إلى أرفع الأحياء .

فمن أين إذن جاءت هذه النزعة الحديثة فى بعض الفلسفات العصرية التى تؤمن بوجود الله ولكنها تقيده بقوانينه أو تقيده بنواميس المادة والقوة ؟ أو تفرط فى هذه الوجهة فتزعم أنه من عناصره التى تضبطه أحيانا وتنضبط به فى كل حين ؟

ليس ذلك من إيحاء مذهب النشوء والارتقاء ولا هو من إيحاء القول بدوران الأرض فى الفضاء كما جاء فى بعض الأراء ، ولكنه من نتائج الأطوار الاجتماعية وليس من نتائج الكشوف الفلكية أو العلمية .. وأشبه الأطوار الاجتماعية بإيحاء هذا المعنى هو طور «الحكومة المقيدة» فى السياسة الأرضية . فإن الملك المقيد بقوانينه ومشيئة شعبه ومقتضيات ملكه هو أحدث الأفكار العصرية فى أطوار الاجتماع ، وليست النقلة بعيدة بين تقييد الحاكم فى الأرض وتقييد الحاكم فى جميع الأكوان .

وليس من محض المصادفات فيما نعتقد أن تبدأ هذه النزعة الفلسفية فى البلاد الإنجليزية التى يقال عنها أن وظيفة الملك فيها وظيفة اسمية ، وأن حامل التاج هناك لا يتعرض لسياسة حكومته إلا بمقدار ما يدعوه رعاياه .

وليس من محض المصادفات كذلك أن يكون البادىء بها هو جون ستيوارت ميل صاحب المراجع المعتمدة فى مباحث الحكومة النيابية ومباحث الحرية والدستور ، وصاحب الوظيفة التى تخلى عنها فى شركة الهند الشرقية ، حين آلت إدارتها إلى سيطرة الحكومة البريطانية .

وقد ولد جون ستيوارت ميل فى أوائل القرن التاسع عشر (١٨٠٦ — ١٨٧٣) واقترنت حياته كلها بأنشط الأطوار فى الرقابة البرلمانية وحركات التوسع فى حقوق الانتخاب . فنظر فى حكومة الكون وعينه لا تتحول عن حكومة الأرض وعلاقة المحكومين فيها بالحاكمين .

* * *

كانت هذه الآراء مقدمة لظهور القول بالإلهية المقيدة فى العصر الحديث .. وكانت فى آراء جون ستيورات ميل نواة أخرى لظهور هذا المذهب على اختلاف شروحه ، لأنه كان يقول بالكيمياء العقلية ويعنى بها أن امتزاج الأفكار تنشأ عنه أطوار فكرية جديدة لم تكن بينة فى الأفكار المتعددة قبل امتزاجها ، كأنها العناصر المادية التى يمتزج بعضها ببعض فتنبثق الأمثلة على ذلك تولد الماء من الهيدروجين والأكسوجين وكلاهما مخالف للماء فى خصائصه ومزاياه .

وشاعت فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين صيغ القول بالنشوء والارتقاء ، ثم شاعت على أثره فلسفة النسبية التى قررها أينشتين وقرر فيها أن الفضاء رباعى الأبعاد وأن البعد الرابع هو الزمان . فلا يتأتى قياس حركة من الحركات بالطول والعرض والعمق وحدها دون أن نضيف إليها الزمان ، وهو البعد الرابع المتمم لهذه الأبعاد .

فآراء جون ستيوارت ميل كانت نواة للفلسفة الإلهية الحديثة فى البلاد الإنجليزية وساعدتها الآراء التى تتابعت على أثرها واحدة بعد الأخرى ، فلم يكد يظهر من الفلاسفة الإنجليز فى القرن العشرين فيلسوف واحد يخلو مذهبه من آثار هذه الآراء متجمعات أو متفرقات .

وفى وسعنا أن نطلق عنوانا واحدا على هذه المذاهب فى جملتها ، لأنها تقوم على أساس واحد وإن تنوعت فى التخريج والاتجاه . فهى كلها صالحة لأن تسمى «التطور الانبثاق» أو «التركيب المنتخب» على حد سواء ، ويتضح معنى هذه التسمية من تلخيص المذهب كله فيما يتصل بموضوع هذا الكتاب .

ولد إمام الفلسفة النشوئية لويد مورجان سنة ١٨٥٢ وتعلم هندسة المناجم وعلم طبقات الأرض ثم حضر دروس البيولوجية على العلامة توماس هكسلى ووعى فى صباه مختارات جيدة من الشعراء المحدثين والأقدمين ، وحثه أستاذه وهو فى أثناء فترة التمرين على مطالعة الفيلسوفين بركلى وهيوم ، وفقرأهما كما قرأ فلسفة ديكارت وسبنوزا وليبنتز ، وزاول التدريس فى شعاب شتى من الثقافة العصرية بينها من التفاوت ما يدل على سعة الأفق وغزارة الاطلاع ، ومنها العلوم الطبيعية والتاريخ الدستورى وآداب اللغة الإنجليزية وعلم طبقات الأرض وعلم الحيوان ، وكان أول تدريسه فى أفريقية الجنوبية . ثم عاد إلى إنجلترا فأسندت إليه مهمة التدريس فى كلية بريستول فترقى فيها إلى منصب العمادة خلال سنوات معدودات .

وكان مذهبه فى مبدأ الأمر تعديلا لمذهب هربرت سبنسر الذى يقول بأن الارتقاء فى عالم المادة العضوية وغير العضوية على السواء – هو انتقال من البساطة إلى التركيب ومن التشاكل إلى التنويع . فكان من رأى مورجان أن الانتقال من البساطة إلى التركيب لا يكفى لتفسير ظهور الحياة ما لم يكن فى التركيب شىء جديد ، وقال بأن التركيب يخلق الشىء الجديد على النحو الذى نراه فى تولد الماء من الهيدروجين والأكسيجين ،

وقال كذلك باستقرار الخصائص النفسية أو الحيوية فى المادة من أقدم الأزمان ، وإنما يتوالى التركيب فتبرز الخصائص النفسية بعد أن كانت مكنونة فى حالة التفرد والبساطة ، ومثل الأشياء فى ذلك كمثل الهرم الذى يتسع من أسفله ويتحدد فى أعلاه . فالمادة هى قاعدته السفلى والعقل هو قمته العليا ، وكل طبقة فيه تعلو على طبقة تحتها فإنما تعلو ببروز الخصائص النفسية بعد الخفاء .

ودرجات الارتقاء عنده هى المادة فى صورتها البسيطة المنفردة ، ثم المادة فى أخلاطها الطبيعية الكيمية ، ثم الحياة ، ثم العقل ، وهو أرقى ما وصلت إليه الموجودات ، ولكنه طبقة جديدة من خاصة قديمة مستكنة فى أبسط الموجودات ، ففى وسعك أن تقول عقل الذرة وعقل الجماد وعقل الشجرة لأنها جميعا لا تخلو من عنصر العقل أما على حالة من النزارة التى تكفيها فى كيانها ، وأما على حالة الاستقرار والاستكنان إلى أن تبرز البروز المعهود فى عقل الإنسان .

ومجمل القول فى الاتصال بين العقل والمادة أنهما يتطوران معا ولا يتطور أحدهما من الآخر ، ولكنهما متلازمان لا ينفصلان فلا عقل بلا مادة ولا مادة بلا عقل فى شىء من الأشياء .

وكان مورجان يسمى مذهبه هذا «بمذهب التركيب المنتخب» أى التركيب الذى ينتقى من المركبات صفوة بعد صفوة من خصائص الوجود Selective Synthesis ثم قبل اسم «التطور الانبثاقى» Emergent evolution لأنه أيسر على الأفواه وأقرب إلى الأذهان .

ولا فرق بين مورجان وزملائه «الانبثاقيين» فى اعتبار العقل والحياة من خصائص المادة المستكنة فيها من أزل الأزال ، ولكنه يخالف أكثرهم فى إثبات الإرادة الإلهية مع إثبات الخصائص المادية ، فيسأل غير مرة : وما الذى يخرج هذه الأطوار بعضها من بعض على هذا الترتيب العجيب ؟ ويجيب غير مرة : إنه تدبير الإله أو توجيه الإله . فليست قوانين التركيب والانتقاء عنده بمغنية عن العناية الإلهية فى نهاية المطاف .

* * *

أما ثانى الفلاسفة الثلاثة الذين يجمعون شتات المذهب فهو الأستاذ صمويل الإسكندر ، وقد أصبح اسم الإسكندر وحده علما عليه .

وهو من أبناء أستراليا . ولد فى مدينة سدنى (١٨٥٥) وتخرج من جامعة ملبورن

ثم من جامعة أكسفورد حيث اشتهر بالألمعية والذكاء وأحرز كثيرا من الجوائز والمكافآت ، وكانت الدعوة الفلسفية الغالبة فى عهد دراسته هى دعوة هيجل يتممها مذهب دارون وتفسيرات هكسلى وسبنسر ، فهى بهذه المثابة أقرب إلى الواقعة منها إلى المثالية التى اشتهر بها هيجل فى عصره ، ولهذا يعتبر الإسكندر من أساطين الواقعيين .

وهذا الفيلسوف هو أوسع أنصار الفلسفة «الانبثاقية» نطاقا فى شروحه وتعليقاته وأبعدهم أمدا فى نتائجه وأشدهم تطوحا فى مزاعمه ، لأنه يشمل الإله بأحكام مذهب التطور المنبثق ... ويقول إنه ثمرة من ثمراته هى الثمرة التالية لظهور «العقل» فى الوجود أو هى الثمرة التالية أبدا لأرفع الثمرات التى يترق إليها التطور والانبثاق . فكلما وصلت المادة إلى طبقة من طبقات الارتفاع كانت الفكرة الإلهية هى الفكرة التالية لها أبدا بغير انتهاء .

فالإسكندر يجمع بين مذهب التطور ومذهب «هيجل» إذ يقول هيجل بأن الله هو «الوجود المطلق» الذى يتمثل فى حدود الوجود المشهود ، وأن العقل الإنسانى هو آخر مثال وصل إليه الوجود فى هذا التجلى الإلهى ، فهو أرفع مثال .

وعند الإسكندر أن المادة ومظاهرها جميعا قد صدرت من مصدر واحد هو الكون المؤلف من المكان والزمان ، فليس المكان فراغا إلا إذا انعزل من الزمان ، وليس الزمان عدما إلا إذا انعزل من المكان ، ولكنهما إذا اجتمعا — وهما مجتمعان أبدا — نجمت الحركة ، وهى أصل المادة وأصل جميع الموجودات .

ولا شك أن مذهب أينشتين عن الزمان والمكان كان له أثر كبير فى وقوع هذا الخاطر فى روع الفيلسوف ، ولكن الأثر الأكبر لاشك يرجع إلى مباحث العلوم الطبيعية فى الحرارة والكهرباء ، ولاسيما المباحث التى قررت أن ذرات المادة تتحول إلى أشعاع ، فإذا كان الأشعاع هو أصل المادة وكان الأشعاع مجرد حركة فلا جرم يخطر للفيلسوف أن حدوث الحركة فى الفضاء هو أصل المادة فى صورتها الأولى ، وأن حدوث الحركة فى الفضاء هو بعبارة أخرى اتصال الزمان والمكان ، لأن الزمان هو الحركة ووقوع الحركة هو اتصالها بالمكان .

فإذا حدثت الحركة فذلك هو اتصال الزمان والمكان ، وإذا وجدت الحركة وجد الأشعاع وتسللت الأشياء المادية من هذا الأشعاع .

والإله عند هذا الفيلسوف هو الطبقة المثالية «التى تعلو على طبقة العقل والواعية والتى يتمخض بها الكون الآن ليخرجها من أطوائه ، ونحن من وجة الاستطراد الفكرى على يقين من استجنان هذه الصفة فى الكون وتهيئة لولادتها ، ولكن ما هى يا ترى تلك الصفة الموعودة ؟ إننا لا ندرى . لأننا لا نقدر على التحلى بها ولا على تأملها ولا تزال مجارينا الإنسانية معدة لاستقبال ذلك الإله المجهول ، ولا سبيل لنا أن نعرف ما هو ولا كيف تكون الإلهية وكيف يشعر الإله بوجوده إلا إذا نعمنا بصفة الإلهة قبل ذاك ..» .

إلى أن قال : «فالألهية صفة تتولى الصفات التى دونها من طبقة العقل الذى يقوم هو أيضا على ما دونه من صفات وينبثق عندما تبلغ الكائنات مبلغا مقدورا من التراكيب والتنسيق» .

ويمضى الفيلسوف فى التقدير والتخمين فيقدر أن الإله الأعلى الذى ينبثق عنه العالم هو من معدن الروح والعقل لأنهما الطريق التى تأدينا منها إليه ، ولكنه يشارك الموجودات فى خصائصها الكونية كما يشترك الإنسان العاقل فى خصائص المادة وخصائص سائر الأحياء على نحو من الأنحاء .

* * *

فالوجود على رأى هذا الفيلسوف درجات هى : «أولا» وجود الزمان والمكان ، و«ثانيا» وجود المادة التى لا كيفية لها غير الشكل والحجم والعدد ومالا يحتاج الى علاقة بغيره ولا حاسة مميزة لإدراكه .. و«ثالثا» وجود المادة التى تتكيف باللون والرائحة والصوت ويبلغ بها التركيب مبلغ التميز بالحاسة التى تناسبهما و«رابعا» وجود الحياة وتبدأ بالاستجابة الحسية التى تشبه فى ظاهرها استجابة بعض المواد - غير العضوية - لبعض المؤثرات . و«خامسا» وجود الحياة العاقلة الواعية ، و«سادسا» وجود الإله الذى يعلو مع الزمان الأبدى السرمدى بغير انتهاء .

* * *

والرأى الذى يقول به المارشال كرستيان سمطس لا يطابق رأى الإسكندر فى نتائجه القصوى ولا فى مبادئه الأولى . ولكنه يلتقى به فى عقيدة الانبثاق والتركيب ، بل يجعل الكون كله «تركيبات كاملة» تترقى فى مراتب التركيب وتستجد لها صفة لم تكن معهودة فيها قبل ارتقائها من مرتبتها إلى المرتبة التى تعلوها .

فليست مادة الكون شيئا واحدا متشابها متكررا على النحو الذى تخيله معظم الفلاسفة والعلماء ، وليست عناصرها فتاتا متماثلا يتأتى عزل كل فتاتة منه كأنها جزء لا فرق بينه وبين سائر الأجزاء ، ولكنه مجموعة من التراكيب التى تتماسك كل تركيبة منها كما تتماسك بنية الأحياء ، ولا انعزال بينها وبين ما حولها بل هى متأثرة به مؤثرة فيه ، وكل جزء فى التركيبة يأخذ من الكل ويأخذ الكل منه ، ويجرى فى ذلك على سنة الأعضاء فى الأجسام . ومن هنا جاء اسم «الهولزم Holism الذى يطلق على هذا المذهب لأنه تشتق منه كلمة Holo اليونانية بمعنى «الكل» أو المجموع .

وقد نشأت فى البلاد الإنجليزية مذاهب فلسفية أخرى غير مذاهب الانبثاق واشتهر فلاسفتها فى أوربة وأمريكا شهرة تضارع شهرة الانبثاقيين ، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة هويتهيد (١٨٦١) الفيلسوف الرياضى الواقعى الذى يعرف مذهبه بمذهب الكيان العضوى Organism لأنه يقول بأن الكون كله «كيان عضوى» كالبنية الحية فى تركيب أجزائه ، وأن كل ما فيه من كيانات عضوية لها طبيعة الأجسام الحية فى تجمع الأعضاء وتساند الوظائف العضوية ، فمذهبه من ثم أولى المذاهب أن يذكر مع مذاهب «البنية الحية» وإن لم يؤسس مذهبه على فكرة الانبثاق .

وعند هويتهيد أن الكون يشتمل على حوادث لا على أشياء ، وكل حادث من هذه الحوادث يتجدد على الدوام ولكنه يحتفظ بالقدم كله من أقدم الأزمان ، ولا يتأتى فصل حادث منه عن الكون بحذافيره لأنه مشتبك بكل ما فى الكون من زمان ومكان .

وما الزمان ؟ إن الزمان هو هذا التجدد نفسه وليس بوجود مستقل عنه أو بظرف له يحتويه وسبقه أو يليه .

وما المكان ؟ .. ليس هناك مكان معزول عن الحوادث التى تقع فيه ، ولكنه هو الصورة التى ندرك بها الامتداد .

وفيما عدا هذه السلسلة الواقعية من الحوادث المتجددة لا يشتمل الكون على وجود آخر غير وجود «الكليات الممكنة» فإن الحادثة يمكن أن تقع على صورة متعددة هى الكليات الممكنة ، وهذه الصورة الواحدة هى الحادثة الواقعية ، غير أن الكليات الممكنة ليست لها صفة فى الوجود إلا بما يتحقق من الواقع فى عالم الحدوث .

وعند هويتهيد أن الحادثة التى تبدو لنا شيئا من الأشياء هى بنية عضوية كاملة

التركيب . فالذرة نفسها عضوية لأنها تختل وتفقد مشخصاتها أو «شخصيتها» إذا اختلف تركيبها ، كما تختل بنية الحيوان إذا اختلف فيها تماسك الأعضاء .

وليس فى الموجودات عقل وجسم منفصلان ، وإنما العقل والجسم قطبان ملازمان لكل موجود ، والترق فى التركيب هو الذى يرجح موجودا على موجود بصفات الحياة والإدراك .

وهذا الترق هو تكوين بنية حية جديدة .. فمليون ذرة من الهيدروجين هى مليون بنية حية متشابهة ولا زيادة . ولكن إذا اجتمعت مليون ذرة مختلفة وكملت باجتماعها بنية جديدة فهنا يظهر الرجحان فى بنية على بنية ، وهنا تنشأ فى العالم حياة تساوى جملة أجزائها وزيادة ، على خلاف المفهوم فى الحساب . وهذه الزيادة هى تطور الفكر والحياة .

فليس الكل مجموع أجزائه فى كيمياء الحياة . ذلك فى الحساب صحيح . أما فى كيمياء الحياة فكلما اختلفت الأجزاء وتكاملت بها تركيبة جديدة ظهرت فيها زيادة على تلك الأجزاء لم تكن ملحوظة فيها وهى متفرقة .. ولكنه ظهور بعد كمون ، وليس بوجود بعد عدم ، ولا بارتفاع على غير أساس .

ويكمن فى الحوادث مستقبلها كما يكمن فيها ماضيها .

لأن المستقبل لن يخرج عن تجدد الحادثة بعد التوفيق بينها وبين الكليات الممكنة ، فإذا اتفق الحادث الواقع و«الكلى» الممكن فتلك طريق المستقبل التى لا يعدوها .

ولولا «الكليات» الممكنة لكانت الحادثة الجديدة تكرارا للحادثة السابقة بغير اختلاف ، ولجاء التكرار آليا لا يوافق طبائع الأحياء .

تلك هى حقيقة الكون فى مذهب هيتهيد وأساطين مدرسته التى تسمى تارة بمدرسة الكيان العضوى وتارة بمدرسة الواقعة الحديثة . فأين مكان الله من هذا الكون الذى يتخيله الفيلسوف ؟ هل له مكان لازم فيه ؟

نعم .. له مكان لا تتم للكون حقيقة بغيره . فتلك الكليات الممكنة ما الذى يقرر الخيرة بينها حين تصبح حادثة واقعة ؟ تلك الكثرة المتعددة ما الذى يستخرج منها واقعة واحدة ؟ هو الله ..

وتلك الكيانات العضوية ما الذى يعادل بينها ويصاحب مرتقاها من تركيبة كاملة إلى تركيبة أكمل منها ؟

هو الله ...

ولكن الله فى هذا الكيان العضوى الأعظم إنما يتولى التعديل والموازنة فيه على النحو الذى يتولاه دماغ البنية الحية . فهو يريد ويفعل ، ولكنه لا يريد كل ما يشاء ولا يفعل كل ما يشاء ، بل تأتيه دواعى الإرادة أحيانا من تلك البنية ، كما تأتيه منها دواعى العمل وميسرات التدبير والتصريف .

وإذا التفتنا من البلاد الإنجليزية إلى البلاد الأمريكية قابلتنا هناك مذاهب فلسفية تلاقى المذاهب البريطانية فى جانب وتفارقها فى جانب آخر .

تلاقيها فى فكرة الإلهية المقيدة وفى العجز عن التوفيق بين وجود الإله القادر على كل شيء ووجود الشر والألم فى العالم ، وتفارقها فى تعليل المشكلة والتماس المخرج منها .

وأجهر المذاهب الأمريكية وأجمعها لوجهات النظر المختلفة عندهم ثلاثة ، وهى : مذهب وليان جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) ومذهب جوسيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) ومذهب جورج سانتيانا (١٨٦٣ - ١٩٥٢) .

فوليام جيمس William James هو صاحب مذهب البراجمية أو مذهب الذرائع كما عرف فى اللغة العربية ، والواقع فى رأى وليام جيمس هو مقياس الصحة فى كل شيء . فمقياس الصحة فى المسائل العلمية هو تكرار التطبيق وتكرار النتيجة ، ومقياس الصحة فى مسائل الأخلاق والآداب هو تكرار التطبيق على ذلك يحق لنا أن نؤمن بالله فى المسائل التى لا تثبت بالتجربة العلمية ولا بالبراهين المنطقية ، إذ كان الإيمان يريح ضمائرنا ويطابق أشواقنا النفسية وعواطفنا الحيوية . وما دامت طبائعنا قد أشرجت على وفاق تركيب الكون فإن العقيدة التى تستمد من تلك الطبائع لن تخلو من حقيقة كونية . فما من حقيقة حسية لها عندنا دليل غير الانفعال بها على نحو من أنحاء الحس والتعقل . وما من حقيقة روحية تحتاج إلى أكثر من هذا الانفعال الذى يتم به التجاوب بيننا وبين حقائق الكون . وقد خطب وليام جيمس جماعة من العلماء والمثقفين فقال لهم إن الإيمان من أمثالهم يحتاج إلى شجاعة خلقية يحسن بهم أن يروضوا عليها العقول والضمائر . وقال لهم فى مقدمة خطابه : إنه لو كان يتحدث فى العقائد إلى جماعة من عامة الجند

لنصح لهم بالتشجع على قبول النقد والأدلة العقلية فى دراسة الأديان ، لأنهم أحوج ما يكونون إلى الحرية الفكرية فى شئون العقيدة . ولكنه إذا خطب العلماء والفلاسفة فأحوج ما يراهم محتاجين إليه هو الشجاعة على احتمال تبعة الاعتقاد ، وإن لم تؤيده التجربة العلمية والبراهين المنطقية . فإنهم يخسرون إذا كانت العقيدة صحيحة وجبنوا عنها فى انتظار تجربة أو برهان .

إلا أن المقدمات التى يستند إليها وليام جيمس لم تمنع عنده أن يكون فى الوجود أكثر من إله واحد ، أو أن يكون قصارى الإله الواحد أنه أكبر من الإنسان وأقدر على معونته من سائر الموجودات .

ومسألة الاعتقاد فى رأى جيمس مسألة «بخت» قد يعبر عنها البيتان المشهوران للمعرى أحسن تعبير حيث يقول :

قال المنجم والطبيب كلاهما   لابعث بعد الموت ، قلت : إليكما
إن صح قولكما فلست بنادم   أو صح قولى فالخسار عليكما

أما جوسيا رويس فمذهبه أقرب المذاهب الحديثة إلى «وحدة الوجود» لأنه يقول بأن الله ذات تتصل بكل ذات من هذه الموجودات .

فالعلوم لا تعرفنا بحقائق الكون الكبرى ولا تكشف لنا عن كنه المادة والحركة ولا عن كنه الزمان وغاية ما نعلمه أن نرجع إلى معرفتنا بذاتنا فنستمد منها معرفتنا بالذات العظمى ، وهى الله .

فما هى الذات الإنسانية ؟ ما هى هذه «الشخصية المستقلة» التى نسميها «نفسنا» ونتميز بها عما حولنا ؟

هبنا منفردين وحدنا فى عالم لا نشعر فيه بحى ولا جماد ولا بأرض ولا سماء ولا يكون لنا يومئذ وعى أو شعور؟ وهل تكون لنا يومئذ نفس أو ذات ؟ هل يكون لك وعى وليس هناك ما تعيه ؟ وهل تكون لك ذات وليس هناك خلاف الذات ؟ .

يقول رويس : كلا . إن الذات موقوفة على ماعداها ، وأن وجودها هو مجرد غيرها ، وعلى هذا يصح أن يقال أن الذات لا تستقل بالوجود عن الأشياء وأن الأشياء لا تستقل بالوجود عن الذات .

فما نراه وما نذكر أننا رأيناه وما نتخيله أنه كائن أو يكون هو قوام «ذاتنا» وهو مساك وعينا وشعورنا . وعلى قدر اتصال الإنسان بالموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعوره وعظمة ذاته . فالاتصال بالكون – أو الاتصال بالله – هو أكبر تحقيق للذات وأثبت إقرار للوجود .

والذات العظمى – وهى الله – هى التى تتصل بكل شىء وتحيط بكل شىء وتطلع على كل شىء . وهى كلية الوجود لأنها واعية لكل موجود ، وقوام وعيها هو هذا الاتصال الذى يشبه اتصال الواعية الإنسانية بما حولها ، ولكنه أوسع نطاقا وأبعد أمدا وأحرى بالخلود والدوام .

وتكملة الثلاثة بجميع معانى التكملة – هو جورج سنتيانا الذى لا يحسب فيلسوفا فى غير القارة الأمريكية ، وفى غير الفترة الأخيرة من القرن الأخير .

فوليام جيمس يمثل الواقعية الفكرية فى القارة الأمريكية وجو سياروبس يمثل المثالية الفكرية فى تلك القارة ، ويبقى بعدهما مكان فارغ لمن يمثل الواقعية الشعبية كما يفهمها جمهور كل يوم وكل مكان ، بغير تفكير وبغير بحث طويل أو قصير .

ويعتبر سانتيانا تكملة للفيلسوفين بمعنى آخر يتعلق بالجنس الذى ينتمى إليه . فوليام جيمس أعرق فى الأمريكية ورويس بريطانى حديث العهد بالقارة . أما سانتيانا فهو أسبانى ولد فى مدريد وعاش فى جزر الفيلبين وحضر العلم فى لندن وحمل الجنسية الأمريكية مع غيره من المهاجرين فهم فى جملتهم يمثلون الخليط الأمريكى من عدة أطراف .

ونقول إن سانتيانا لا يحسب فيلسوفا فى غير القارة الأمريكية لأن الأمريكيين الشماليين على التخصيصّ قد جعلوا لهم طابعا معروفا فى كل مطلب من مطالب الحياة يتميز بالسرعة والاقتضاب والمساهمة فى جميع تلك المطالب بمقدار .

ومنها الفلسفة والفن والعلم والتاريخ . فللشعب هناك فيلسوف وفلسفة كما للشعب لاعب وملعب وصحفى وصحيفة ونصيب مقسوم من كل موضوع .

وسانتيانا هو فيلسوف «الشعب» غير مراء .. لأن فلسفته لا تتطلب ملكة واحدة غير موفورة لجمهور الشعب وأوساط القراء .

فالحس هو الحكم الأعلى فى مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة . وكل ما هو محسوس فهو حق أو فيه من الحق الكفاية لحياتنا فى هذه الدنيا . وحسبنا «العقيدة الحيوانية» التى تفعم شعورنا بالثقة من حصول الحاصل كما نتناوله بحواسنا . وليس بالضرورى لنا أن نمحص العقائد الدينية تمحيصنا للتجارب العلمية ، ولا بالضرورى أن نجحد الغريزة فى سبيل العقل والمعرفة . لأن العقل ينسق الغريزة ولا يناقضها ، فهذه العقائد العزيزية — ويسميها أحيانا بالأساطير — هى أخلية شعرية جميلة نتقبلها كما نتقبل الشعر المعجب والصورة المنمقة ، ومن ضيق الصدر أن نتعصب عليها أو نلح فى تفنيدها . فهى إن لم تكن قيمة علمية أو قيمة فلسفية فلاشك أنها قيمة فنية وقيمة شعرية ، ولها الحق فى الوجود بشفاعة الحس الذى تثيره والذوق الذى توافقه والأمل الذى ترضيه .

* * *

وبعد فهذه خلاصات موجزة لمدارس الفلسفة البريطانية والأمريكية فى العصر الحاضر . لم نؤثرها بالتلخيص لأنها أهم المدارس ولا أرجحها فى ميزان الفلسفة ، ولكننا آثرناها بالتلخيص لأنها تجمع الفكرة الغالبة من شتى أطرافها ، وهى كما رأى القراء فكرة تقوم على قطبين او تتسم بسمتين :

« الأولى » عجز الفلاسفة المحدثين عن التوفيق بين قدرة الله على كل شيء ووجود الشر والألم فى خليقته كما يوجدان فى هذا العالم .

و « الثانية » محاولة الخروج من هذه المشكلة بتعميم قوانين التطور وإدخال الحقيقة الإلهية فى نطاقها .

وليس فى وسع أحد أن ينكر وجود الشر والألم فى هذا العالم بأسره . لأن الأديان والفلسفات وشرائع الإنسان جميعا تتلاقى فى تحريم الشرور والمعاقبة عليها ومعالجة الخلاص منها ، ولكن المطلوب من الفيلسوف — إذا تعذر عليه فهم العالم مع اعتقاد القدرة الإلهية — أن يمثله لنا فى صورة أقرب إلى العقل وأصح فى النظر وأثبت فى البرهان ، وأن يكون إلهه معقولا زعم أن الإله القادر على كل شيء غير معقول .

وذلك مالم يصنعه واحد من أولئك الفلاسفة ولا اقترب من صنعه ، بل لعلهم قد عرضوا على العقل الإنسانى حلولا لا يقبلها ببرهان ولا يقبلها باعتقاد ، ولا يقبلها بتخمين .

ونحن لا نزعم أننا نحيط بحكمة الله فيما يلقاه الأحياء من العذاب والبلاء ، وفيما يقع منهم أو يقع عليهم من الإيلام والإيذاء . ولكننا نبحث عن صورة للعالم أقرب إلى العقل من صورته هذه فلا تكمل له هذه الصورة عندنا ولا نرى فيما افترضه الفلاسفة إلا إشكالا يضاف إلى إشكال .

فعلى أى حال كانوا يفهمون وجود الله القادر على كل شيء إن لم يكن فى مقدورهم أن يفهموه على هذه الحال ؟ .. إما أن يكون ولا خلق معه على الإطلاق . وإما أن يكون ومعه خلق كامل لا ينقص ولا يولد ولا يموت ، ولا يشتهى ولا يحرم من باب أولى ما يشتهيه .

إما إله ولا شيء .. وإما إله خالق بغير فارق بين الإلهين .

وأما هذا العالم كما عهدناه ، ونحن نجهل عقباه أو لا نملك أن نقيس العقبى السرمدية على ماشهدناه .

ومع اقتراب هذه الصورة من المعقول لم تترك للعقل البشرى يبتلعها بغير مسوغ من تجاربه المحدودة فى حياته الفكرية أو حياته العاطفية أو حياته الاجتماعية على تعاقب الأجيال .

فقد يفصل بين الطفل وأبيه فارق عشرين سنة أو دون العشرين . وهذا الفارق الصغير هو الذى يسمح للأب فى دخيلة قلبه أن يبتسم وهو ينظر إلى دموع ولده الذى يتولاه بالتربية والتأديب . ولا يعلم الأب من نفسه أنه قاس غليظ ، ولا الناس يعلمون فيه القسوة والغلظة من أجل هذا التباين فى الشعور ، ويكبر الابن نفسه فلا يتهم أباه ، لأنه يبتسم لتلك القسوة المزعومة كما ابتسم أبوه وهو دامع العينين .

فإذا كان هذا ما نسمح به لفارق عشرين سنة ، فماذا نسمح لفارق الآباد والآزال ؟ وما أجد بكاء الطفل إلى جانب ذلك البكاء الهازل قياسا على فارق العلم وفارق الزمان ؟

وقد يحب الإنسان إنسانا فيلتذ الألم والعذاب فى حبه ويتخذ من ألمه وعذابه غذاء لتلك المتعة النفسية وعلامة على الوفاء والإيثار . ويجوز أضعاف ذلك فى شريعة الحب الإلهى إذا جاز ذلك وأمثاله فى حب الإنسان للإنسان . فمن حق الوجود الإلهى أن يكون له فى قلوب عارفيه حب لا يضارعه فى حب فان محدود ، نهواه لما نتخيله من صفات قلما تصدق فى غير الخيال .

ونحن ننظر إلى حيز واحد من التحفة الفنية الخالدة فلا نرى فيها إلا بقعة تقبح فى النظر أو قطعة من الحجر والطين ، ولا نقيس التحفة الفنية مع ذلك على البقعة الشائهة فى الحيز المحدود . ولو طال أجل هذا النوع الإنسانى أضعاف مطاله لما كان فى تلك البقعة الشائهة غير ذرة هباء ، لأنه بقعة ضئيلة فى صورة تتناول الدهور التى لا نحصيها والمكان الذى لا نستقصيه . فمن أين لنا أن نقيس جمال الصورة الأبدية على بقعة الحاضر كما تمثلناه ؟ وكيف نحصر الآزال والآباد فى لمحة من حاضر عابر ؟ وكيف نستوعب بالحواس ما تضيق به الحواس بل تضيق به العقول ؟

* * *

وحال الفلسفة الفرنسية الحديثة كحال زميلتها الفلسفة البريطانية والفلسفة الأمريكية . مع فارق فى المعنى دون الاتجاه .

فأكبر الفلاسفة المحدثين فى فرنسا هو هنرى برجسون صاحب مذهب التطور الخالق ، ولعله قد سبق الفلاسفة البريطان والأمريكان إلى التنويه بشأن التطور فى الحكمة الإلهية ، ولكنه يخالفهم فى رأيين جوهريين : وهما التفرقة بين الزمان والمكان والتفرقة بين المادة والروح .

فعندهم كما رأينا أن الزمان والمكان وحدة لا انفصال فيها ، وأن الروح خاصة من خواص المادة أو طور من أطوارها المكنونة .

أما برجسون فيرى أن الزمان غير المكان ، وأن الروح غير المادة ، بل إنهما متعارضتان متناقضتان . والحياة فى رأيه أقرب إلى عنصر الزمان منها إلى عنصر المكان ، لأنها حركة لا استقرار فيها ، وأمكن ملكاتها – وهى الذاكرة – إن هى إلا زمن مخزون ، وكذلك الغرائز الحيوية فى بعض الأحوال .

ومعدن المادة فى رأيه غير معدن الروح لأن الروح صاعدة حرة ، والمادة هابطة مقيدة . وليس أدل على تناقض الطبيعتين من تعليل الضحك فى رأيه ، فنحن نضحك إذا رأينا إنسانا يتصرف كالآلة المادية .. لأنه تصرف لا يحسن بالحياة ، ونحن لا نضحك من مادة ولا من حشرة مسلوبة الحرية ، ولكننا نضحك من « ذى روح » يتصرف تصرف الجماد .

والعقل الإنسانى أعرف بالحقائق المكانية ، ولكنه لا ينفذ إلى بواطن الحركة «الزمانية»

فى صميمها ، وإنما تنفذ إليها «البداهة» وهى أرقى ماترتقى إليه الغرائز الحيوية .. إلا أن برجسون لا يقيد العقل بالدماغ كما يفعل بعض الفلاسفة الماديين الآليين : بل يقول أن العقل قد يفكر بغير دماغ كما يهضم بعض الأحياء بغير معدة فليست مادة الدماغ هى مصدر العقل الأصيل ، وما هى إلا أداة تتهيأ لتوجيهات العقل بعد استعداد طويل .

واعتمادا على تعليق الحياة بعنصر الزمان يبسط الفيلسوف أوسع الآمال على مستقبل الحياة فى الزمان الباقى إلى أبد الأبيد . فقد تعلو الحياة حتى تتغلب على الموت ، وقد يسمو العقل حتى يحطم قيود المكان أو قيود المادة التى هى عنده ألصق بعنصر المكان .

أما « الخالق » فى مذهب برجسون فليس كما صوره أصحاب العقيدة الدينية ولا كما صوره أصحاب الفلسفة الآلية .

أولئك قد شبه لهم عمل الخالق بعمل الإنسان فحسبوا الكون مصنوعا من مصنوعات إنسان كبير له انتهاء .. وهؤلاء رانت على أفكارهم غاشية الصناعة فحسبوا الكون على مثال الآلات الضخام التى تدار بالبخار أو الكهرباء فى دقة وإحكام .

ومفصل القول بين الفريقين على مذهب برجسون أن القوة الخالقة — أو التطور الخالق — موجودة « فى الكون » وليست موجودة خارج الكون ، وأنها حركة دائمة تلقى العنت من مقاومة الجمود الدائم ، وهو جمود المادة الصماء على أن المشكلة الكبرى كما قدمنا هى اعتقادهم أن القوة الخالقة هى «فى الكون» وأنها مقيدة به ثم يأتى منها الخلق على أطوار .

فلماذا يأتى خلقها على أطوار مع الزمان ؟ لماذا لا يحدث دفعة واحدة من أزل الأزال .

أهى تزداد وتنتصر ؟ أم أن المادة تنقص وتنهزم ؟ إن المعسكرين والسلاحين والجيشين والقيادتين كلها قائمة من عهد ليس له ابتداء . فلم التطور ؟ ولم التغير فى الزمن ؟ وما هى العقبى بعد النصر المبين من هنا والخذلان المبين هناك ؟ .

* * *

وننتقل من الفلسفة الإنجليزية والفلسفة الفرنسية إلى فلسفة الجرمان ، فلا نرى هنالك مذهبا أفضل من هذه المذاهب فى إدراك الحقيقة الإلهية وتفسير الطبيعة وما بعد الطبيعة على وجه يرضى العقل ويريح الضمير .

والمعروف عن البلاد الجرمانية أنها بلاد مخصبَة بالفلسفة الإلهية – ونريد بها الفلسفة التي تعنى بما وراء الطبيعة ، ولكنها فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر لم تخرج فى هذا المجال مذهبا جديدا يضارع مذاهب الفلاسفة الجرمان المتقدمين من ذلك الجيل ، وازداد فلاسفتها بعدا عن هذا المجال فى الزمن الأخير فكان أشهر المذاهب التى شرحوها كالظاهرية Phenomenology أو الوجودية Existentialism منصرفة إلى وضع المقاييس لتمحيص الحقائق والتفرقة بين نطاق العلم ونطاق الفلسفة ونطاق التجارب النفسية ، وربما اتفق للمذهب الواحد داعية من الملحدين وداعية من المؤمنين ، وربما أعرضوا كل الإعراض عن مسائل ما بعد الطبيعة كأنها موضوع ميؤوس منه .. ومن تناولها منهم لم يتوسع فيها توسع الفلاسفة الذين اعتبروها موضوع الفلسفة قبل كل موضوع .

وقد نلخص الفكرة الإلهية بينهم بتلخيص الآراء التى رددها أشهر مفكريهم إلى مطالع القرن العشرين . ويكفينا منهم ثلاثة هم نيتشه وهارتمان وشبنجلر . وهم الذين قرروا فى مسائل ما بعد الطبيعة رأيا مستقلا لا يحسب شرحا من شروح الكثلكة أو البروتستانتية ، ولا يحسب حاشية على مقاييس المنطق ومعايير العلوم .

فعند نيتشه «١٨٤٤ – ١٩٠٠» أن الله «قد مات» وأن الشجاعة هى الدين الذى ينبغى أن يتدين به كل إنسان جدير بالحياة لأن الشجاعة ألزم ما يلزم النفس من خليقة – أو عقيدة – فى عالم خلا من الله . ويرى نيتشه أن العالم – كقوة – لا يتأتى أن يتخيل بلا حدود . لأن فكرة القوة التى لا حدود لها تناقض فكرة القوة ذاتها فى الصميم . ومن هنا تعدم الدنيا وسائل التجديد الأبدية ، وتتكرر فيها الكائنات ولا يزالون متكررين بغير انتهاء ، وهذا التكرار هو عوض نيتشه عن البعث فى نعيم السماء . لأن الأمل فى ذلك النعيم هو عزاء الضعفاء الذين تنكرت لهم حياتهم الدنيا . ففيه إلغاء للحياة وليس فيه كذلك التكرار إثبات للحياة .

وعند إدوارد فون هارتمان أن الله ليس بذات وأنه غير شاعر بنفسه أو صاحب «أنا» تتشخص فى كيان .. لأن الذاتية والأنانية أبعد شيء فى رأى هارتمان عن القداسة الإلهية ، ولكن الكون فكرة وإرادة ، وهما يقابلان إله النور وإله الظلام عند المجوس . فالشر كله من عالم الإرادة وهو عالمنا الذى نعانى فيه الآلام والآثام ، وإنما تمتحن الفكرة بالارادة لتعود الى صفائها مجردة عن الوعى ومنزهة عن الذات . وليس بالمستغرب فى مذهب هارتمان أن يكون للإرادة قصد دون أن يكون لها وعى وشعور بما نقصد إليه ..

لأنه الغريزة الحيوانية – وهى وليدتها البارزة لنا – تقصد إلى غاية ولا تعى ما تقصد إليه .

وليس الله فى رأى شبنجلر «١٨٨٠ – ١٩٣٦» إلا «إرادة» على عادة الألمان المحدثين فى ترجيح الإرادة على الفكرة . ففى كلامه عن كيان الروح من كتابه «انحدار الغرب» يقول : «إن الله بالنسبة إلينا – الله الذى هو سعة العالم والذى هو القوة الكونية ، والذى هو الفعال الوهاب على الدوام ، والذى ينعكس من فضاء الروح القائم بالخيال فلا تحسه بالضرورة إلا حضورا واقعيا – وهو ولا مشاحة إرادة ويقترن بالثنائية المجوسية فى العالم الأصغر وثنائية الروح والنفس وثنائية فوما وسيكى اليونانيتين – ثنائية لازمة من الله والشيطان ، أو من ارمزد وأهريمان عند الفرس ويهوا وبعلزبوب عند اليهود ، والله وإبليس عند المسلمين ، أو ثنائية الخير المطلق والشر المطلق بالإيجاز . ولتلاحظ فوق هذا كيف يبهت هذان الضدان معا فى إحساس الغرب بالوجود . وعلى قدر ما تتراءى الإرادة فى الصراع القوطى على السيادة بين الذهن والعزيمة لتقرير مركز للوحدانية الروحية – تضمحل صورة الشيطان من الدنيا الواقعية . أما فى طراز القرن الثامن عشر فوحدة الوجود التى انعكست على العالم الخارجى من عالم النفس أسفرت عن التقابل بين كلمة «الله» وكلمة «الدنيا» ودلت تمام الدلالة على ما يراد بالتقابل بين الروح والإرادة ، وهى القوة التى تحرك كل ما يقع تحت سلطانها . ولا استثناء للآحاد من هذا الشعور . فإن الملحد أو الداروينى الذى يتكلم عن الطبيعة التى تنظم كل شىء وتنتخب ما تشاء وتوجد وتنفى ما تشاء لا يخالف المؤمن بالله من أبناء القرن الثامن عشر إلا بمقدار لفظة واحدة . لأن الشعور بالدنيا لم يطرأ عليه تغيير .. وما هو إلا أن يتحول العقل من الدين إلى العلم حتى تبدو لنا الأطورة المزدوجة فى اصطلاح الطبيعيات والنفسيات . فالقوة حين تقابلها المادة والإرادة حين تقابلها الرغبة أو الشهوة لا تستند إلى تجربة خارجية وإنما تستند إلى شعور حيوى كمين . وما الداروينية إلا صيغة سطحية لهذا الشعور . ولن تتخيل إغريقيا يستخدم كلمة الطبيعة بالمعنى الذى يستخدمه البيولوجيون كأنها نشاط مطلق منظوم . وما قولنا إرادة الله إلا من قبيل الحشو والتكرار لأن الله – أو الطبيعة كما يقول بعضهم – ليس إلا إرادة . وقد نفضت فكرة الله بعد عهد الإصلاح ملامح الشخصية والحسية وأوشكت أن تتمثل كأنها اتساع الفضاء الذى ليس له انتهاء . فأصبحت بمثابة الإرادة الكونية المتعالية على الكون . ولهذا وجب أن يتنحى فن التصوير منذ حوالى سنة ١٣٠٠ لفن الموسيقى . إذ هو الفن الوحيد القادر فى النهاية على التعبير والواضح عما نشعر به من فكرة الله ..» .

وكذلك يتلاقى هؤلاء الفلاسفة المتفرقون عند توكيد الإرادة ، فى الحقائق الكونية والصفات الإلهية .. فالإرادة – أو السلطة بعبارة أخرى – هى الحقيقة الكبرى فى أصول الوجود .

وذلك هو موضع العبرة التى تنطوى على عظات كثيرة للعقول . فإن توكيد السلطة فى المذاهب الجرمانية ، وتوكيد الإلهية «الدستورية» فى البلاد الإنجليزية لم يأت من مجرد اتفاق .

وموضع العبرة هنا أن الفلاسفة المحدثين يأخذون على المتدينين أنهم يدخلون المشابة الآدمية فى فهم الحقائق المجردة فينسبون إلى الله صفات وأعمالا لا تصدر إلا من الإنسان ويتخذون ملك الأرض نموذجا يقيسون عليه ملك الوجود ، ويفخر أولئك الفلاسفة بالترفع عن هذه «العادة الذهنية» والتخلص من هذا الخلط بين المحسوس والمفهوم ، أو بين المجسمات والمجردات ولكنهم كما رأينا لا يخلصون من أسر المشابه ولا يسلمون من الخلط بين «الحكم الأرضى» كما يحسونه و«التدبير الكونى» كما يتخيلونه وهم يحاولون التجرد عن ضلالات الحس والخيال . فالإرادة فى المذاهب الألمانية هى كل شىء بين الأرض والسماء ! وهى الله أو هى القوة المسيطرة على الوجود ، وهى أحيانا قوة عمياء غير واعية ولا شاعرة بما تعمل وما تريد ، لأن السلطة الغاشمة قوة عمياء .

أما هذه «الإرادة» فلا إطلاق لها فى المذاهب الإنجليزية الحديثة لأن إرادة الحاكم لا تنطلق من جميع القيود فى الحكومة الدستورية . فهى عند فلاسفتهم مشمولة بنظام واحد يسرى على سائر الموجودات .

فالمشابه الآدمية لا تفارق هؤلاء الفلاسفة الذين يفخرون بالتجريد والتنزيه .

* * *

وبين العدوتين مع ذلك برزخ التقاء تتماثل فيه مذاهب الفريقين . فإن النزعة الغالبة فى الدراسات النفسية بين الألمان والإنجليز هى نزعة القول «بالتركيب» أو بالتركيبة الكاملة التى تتقدم فى الاعتبار على الأجزاء والمفردات .

ومدرسة الجستالت Gestalt الألمانية ، أو مدرسة الشكل المركب ، أروج المدارس العصرية بين النفسانيين فى القارة الأوربية وهى معنية بعلم النفس فى المنزلة الأولى . ثم يشتق منها المشتقون ما يخطر لهم من التطبيقات فى باب الحكمة الإلهية وفى مباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة .

وخلاصة هذا المذهب أن «الكل» سابق على الأجزاء فى تلقى المحسوسات ، وأن علم الإنسان بالكون لا يأتى من جمع المفردات بل من وعى المركبات .. وما من مركب فى قولهم إلا هو مجموعة من مركبات أخرى يقسمونها إلى خمسة أقسام تختلف فى الدقة والأحكام .

فمنها المركبات المادية «غير العضوية» كالحجارة وفقاقيع الصابون ، ومنها المركبات الصناعية كالآلات وقطع الأثاث وأعشاش الطيور ، ومنها المركبات العضوية وتشمل كل بنية ذات حياة ، ومنها المركبات المتداخلة كاللحن الموسيقى الذى يتألف من نغمات أو كالعبارة المفهومة التى تتألف من كلمات ، ومنها المركبات الجماعية كالأمم والقطعان والأسراب .

والعقل قد خلق ليدرك الأشياء مركبة ثم يحللها متى سنحت له حاجة إلى تحليلها ، فهو يعول فى إدراكه على ما يسمونه البصيرة أو الفطنة النافذة ، وليس تعويله الأكبر - كما وقر فى الأذهان قبل ذلك - على أشتات الإحساس وأجزاء المفردات .

فإن لم تكن ثمة فطنة نافذة تبادر بإدراك «الكل» فلا إدراك ولا تذكر ولا خيال .. والحيوان الأعجم - كالقطة مثلا - نعلمها أن تحل الشبكة بيدها فتحلها بأسنانها إذا عاق يديها عائق . ولولا أنها نفذت إلى «الشىء» جملة واحدة لما اهتدت إلى هذا الابتكار . فليست العقدة فى كمين إدراكها حركة يد تلامس خيطا ولا تعدو هذه الحركة ، ولكنها شىء تنفذ إليه جملة بإدراكها جملة فلا يتوقف على الإحساس بالمفرادت .

وارتباط هذا المذهب بالحكمة الإلهية أنه مرتبط بكنه العقل وكنه الجسد ، وأنه يضع العقل فى الموضع الوسط بين جماعة الآليين وجماعة القصديين أو القائلين بإمكان عزل العقل عن العوارض الجسدية .

فالآليون - وعلى رأسهم العالمان الروسيان بافلوف وبخترو Bechterow يردون كل فكرة إلى الفواعل الجسدية حاضرة وماضية ، ومعلومة لنا أو مجهولة لدينا يدل عليها المعلوم ، ويكررون تجاربهم فى الحيوان لإثبات العلاقة بين التصورات والحركات العضوية والإفرازات الجسدية . وتعرف المدرسة المعتدلة من دعاة هذا المذهب بالمدرسة السلوكية Behaviourism لأنها تفسر السلوك بضرورات التجاوب بين المؤثرات والأعضاء ، وليس للعقل المجرد مكان عند هذه المدرسة سواء فى الإنسان أو فى الطبيعة أو فيما وراءها .

والقصديون وعلى رأسهم وليم مكدوجال الأمريكى Mc Dougall يثبتون العقل المجرد وينكرون على بعض البيولوجيين والفزيولوجيين دعواهم أن العقل من عمل الدماغ والأعصاب ، لأن ظواهر المادة وظواهر العقل غير ظواهر الغريزة فى الأحياء السفلى ، ولم يقرر العلم قط ما ينفى أن الدماغ آلة العقل التى يعمل بها فى الجسد ، ولم يثبت العلم قط أنه مصدر العقل دون سواه .

فجماعة الشكل المركب أو جماعة «الجستالت» وسط بين فريق الآليين وفريق القصديين ، لأنهم يثبتون للعقل وجودا لا يتوقف على الإحساس ، ويتشعبون بعد ذلك شعبتين متقابلتين . فمن فهم أن العقل كنه مجرد قد يستقل عن الحواس كما يستقل عن الإحساس قال بالقصد وتأثيره فى أعمال الإنسان وقال فوق ذلك بالعقل المطلق وتأثيره فى حركات الكون وعوارض الأجسام والنفوس . ومن فهم أن الفرق كله فرق بين تلقى المركبات وتلقى الأجزاء ، وأن الفواعل الجسدية كافية لتفسير الإدراك العقلى على اختلاف مصادره ، فهو ينكر محل العقل المجرد ويحسب فى مسألة الخلق والخالق من زمرة الآليين والماديين .

* * *

ولم تخل القارة الأوربية من مذاهب أخرى غير هذه المذاهب ظهرت فى البلاد المختلفة ، ولا نحسبنا بحاجة فى هذا السياق إلى تخصيص مذهب منها بالذكر غير مذهب واحد لا يدخل فى الإنكار البحت ولا فى التفسيرات الدينية البحتة ، وهو مذهب «بنديتو كروشى» الإيطالى الذى يلقب بهيجل الحديث ، لأنه يدين الفكرة مثله ويخالفه فى شرح أطوارها التى تتجلى بها فى العالم .

وخلاصة مذهب كروشى – فيما نحن بصدده – أن الفكر هو الوجود المحقق الذى لا شك فيه ، وأن الفكر الأبدى يتجلى فى حلقات متوالية ينسخ بعضها بعضا وتتجه جميعا إلى مجاهدة الشر والغلبة عليه ، وأن هذه الأضداد المتناسخة بعضها ضد لبعض ، ولكنها ليست بضد «للوحدة» الكاملة التى تنطوى فيها جميع الأضداد ، وأن الأديان طور من أطوار الفكر ولكنها خطورة مترقية من خطوات الأساطير الأولى فى تقديم الإنسانية إلى الفكر الصحيح ، ولا محل للأديان فى رأيه بعد ارتقاء الفلسفة وتجردها من بقايا الأساطير . قال فى الفصل الأخير من كتابه أدب الحياة أو مسالك الحياة :
«إن العصر الذى نعيش فيه يتهم بهدم الديانات التى أصابت فيها الحياة الإنسانية منطقها وآداب سلوكها ومواطن استقرارها وأمانها . إلا أنها تهمة لا ثبات لها . لأن عصرنا بهذا

الذى صنعه قد صنع شيئا لا قبل له باجتنابه . إذ لم يكن بد من تساقط بعض الجوانب القيمة من البنية القديمة فى خلال تعرية الديانات من جلابيب الأساطير . وفى هذه الجوانب أفكار نفيسة وفضائل لا يسهل تقويمها مما كان متصلا بالقضايا الأسطورية . ولكن عصرنا قد بادر إلى استخلاص هذه الأفكار والفضائل ووضعها فى المكان اللائق بها بعد صقلها وتنظيفها وإثباتها فى أركان صرح جديد هو أرسخ وأنبل وأوسع وأقوى من صرحها المهدوم . وأنه لفخر عظيم لجيلنا هذا أن يفلح فى تأسيس ديانة إنسانية ، وعقيدة مصفاة تبزغ من محض الفكر الصراح . ولكنه فكر تتجسم فيه الحياة أو يسخو بالجديد من الحياة» .

* * *

ومواضع الملاحظة على هذا المذهب هى «أولا» إن الإيمان بأن «الفكر» هو الحقيقة المطلقة عجيب جد العجب مع القول بأن المادة تقف فى طريق الفكر وهى وجود «غير صحيح» وهو وحده الوجود الصحيح .. فالذين يقولون أن المادة متلبسة بالفكرة مشتملة عليه يقولون شيئا مفهوما حين يتخيلون أن الفكر متوقف على أطوار المادة وإن كانت هذه الأطوار زعما غير مفهوم . أما الذين يعرفون للفكرة حقيقة مطلقة فلا يقولون شيئا مفهوما حين يتخيلون أن الفكر يزداد أو يترقى من مغالبة «وجود» غير صحيح .

و«ثانيا» إن الأبدية أو «اللانهائية» ليست مجموعة الحلقات المحدودة ، لأن مجموع المحدود محدود . وليس امتداد فترة من الفترات بجاعلها فى النهاية أو البداية شيئا بلا انتهاء ولا ابتداء . وإنما الأبد فوق «المحدودات» وليس بمجموعة المحدودات بالغة ما بلغت من التعدد والاستطالة والاتساع ، وما كان الأبد شيئا يسبق هذه المسافة من الزمان أو يلحق بتلك المسافة من الزمان . ولكنه شيء يحتوى الزمان والزمان لا يحتويه ، أو شيء لا يعد الزمان قطعة منه لأننا إذا أخرجنا هذه القطعة من حسابه لم يخرج منه شيء ولم يكن فى موضعها فراغ .

و«ثالثا» إن عنصر الأسطورة غير عنصر العقيدة وعنصر العقيدة غير عنصر الفلسفة أو المعرفة العقلية على العموم . فإن الأسطورة — إذا انعزلت عن العقيدة — لم تكن إلا تشبيها فنيا يعوزه الرخام أو ريشة التصوير . أما الفلسفة فهى معرفة بالكون وليست كالعقيدة إحساسا بالكون . فقصارى الفلسفة أن يعلم الإنسان أن الله موجود وليس هذا قصارى التدين أو الاعتقاد . لو كان هذا قصارى الإنسان من الاعتقاد لأغناه وجود

الكون الأعظم وهو موجود لاشك فيه . ولكنه يعتقد بالله ليشعر بالصلة بين نفسه وبين الله وبين الله وبين نفسه ، أو ليشعر بأن الله يعطيه الحياة لا بأن الله يأخذ حياته الأبدية منه ومن سائر الكائنات .

فالأسطورة والديانة والفلسفة ليست حلقات متوالية فى سلسلة واحدة لأن الأسطورة لا تزال باقية فى تعبيرات الشعر والفنون وفى كل تشبيه يراه الخيال فى اليقظة أو فى المنام ، ولأن الفلسفة قد تقول كل ما عندها ولا تستأصل بذلك عنصر العقيدة من الوجدان . وقد تمحو العقيدة أو تفسدها وألا يلزم من ذلك أن تكون بديلا منها أو خطوة تالية لخطوتها . فليست قدرة الفلسفة على تفنيد بعض العقائد دليلا على أنها عقيدة من عنصرها . بل هى دليل على أنها تفسح المكان لعقيدة أخرى لا تبطلها الفلسفة ولا يكون بينها وبين الفلسفة علاقة النقيض بالنقيض .

وفحوى ذلك كله بكلمة موجزة أن الفلسفة والديانة ليستا بالنقيضين ولكنهما ليستا بشىء واحد . فقد يوجد الشيئان المنفصلان ولا يتناقضان .

على أننا نحاول أن نستخلص من هذه المذاهب جميعا زبدتها التى تستمد من كل واحد منها .. فيبدو لنا أنها تفضى بنا إلى نتيجتين واضحتين :

فالنتيجة الأولى أنها «تدين» كلها بالتطور أو بالتغير من بساطة إلى تركيب ومن وضيع إلى رفيع .

ولكن لا سبيل إلى التطور ولا التغير إذا كان الكون كله مادة سرمدية لا مصدر لها ولا غاية . إذا كل ما فيه اليوم قد كان فيه كل يوم ، فإذا لم يكن وراءه عقل يصرفه ويملك مقاديره فلا معنى للتطور فيه .

المسألة الإلهية
في رأي العلم الحديث

العلوم الطبيعية والمباحث الالهية

بقى رأى العلم الحديث فى المسألة الإلهية .

ويحق للعالم الطبيعي أن يبدى رأيا يحتج به فى المباحث الإلهية بمقدار نصيبه من صحة العلم وسعة الأفق وقوة العارضة وصدق العبارة . وهو يستفيد هذه الخصال من طول البحث وتعود التمحيص والتجربة ووفرة المعلومات فى موضوع واحد أو موضوعات متعددة . ويستطيع – إذا كان ممن يستدلون بنظام الكون على قدرة صانعه – أن يتوسع فى تفصيل الشواهد على دقة النظام واطراده فى ظواهر المادة وخفاياها التى تحتجب من غير العلماء المتفرغين لهذه العلوم .

أما العلوم الطبيعية نفسها فليس من شأنها أن تخول أصحابها حق القول الفصل فى المباحث الإلهية والمسائل الأبدية ، لأنها من جهة مقصورة على ما يقبل المشاهدة والتجربة والتسجيل ، ومن جهة أخرى مقصورة على نوع واحد من الموجودات وهى بعد هذا وذاك تتناول عوارض موجودات ولا تتناول جوهر الوجود ، هو لا يدخل فى تجارب علم من تلك العلوم .

فالبيولوجى يدرس أعضاء الجسم الحى ولكنه لا يستطيع بعمله أن يبين أسباب الاختلاف بين الخلية الحية والخلية الميتة أو الخلية الجامدة . ولا يستطيع أن يقرر ماهية الحياة ، لأن أعمال الأعضاء شىء والقوة التى تعمل بها تلك الأعضاء شىء آخر لا يدخل فى نطاق البيولوجية التى يتعلمها أقدر المشرحين أو العارفين بتركيب الأجسام الحية .

وإذا قرر العالم البيولوجى أن المادة قابلة لتوليد الحياة فهو لا يقرر ذلك فى حدود علمه . بل يقرره فى حدود ظنه وتقديره . ويجوز لعالم المعادن – بمثل هذا الحق – أن يقرر أن المادة لا تملك خاصة الحياة . لأنه درس ذرة المادة فى صورها المعدنية دراسة العلماء .

فالعلم الطبيعى لا يحق له الفصل فى المسألة الإلهية .. ولكن العالم الطبيعى يحق له إبداء الرأى فى هذه المسألة بحق العقل والدليل والبديهة الواعية ، لأنه إنسان يمتاز حقه

فى الإيمان بمقدار امتيازه فى صفات الإنسان . أما العلم نفسه فلا غنى له عن البديهة الإنسانية فى تلمس الحق بين مجاهل الكون وخوافيه .

وبعض العلماء ينكرون ثقة البديهة ويزعمون أنها تناقض أصول البحث والدراسة .. فيغفلون عن عمل هذه الثقة فى سريان العلوم وتعميم نفعها بين من يعرفونها ومن لا يعرفونها على السواء .. فكيف تسرى العلمية بين العلماء – فضلا عن الجهلاء – لولا ثقة البديهة ؟ .. كيف يعرف المهندس صدق الطبيب فى مباحثه العلمية ولا نقول كيف يعرفها الجاهل بالطب والهندسة ؟ كيف تصبح المقررة العلمية حقيقة يعتمد عليها العارف والجاهل فى إنفاق المال على بناء العمائر وتصحيح الأجسام ومد السكك الحديد والخشب والحجارة وما إليها ؟

ما من حقيقة من هذه الحقائق تسرى بين الناس بغير ثقة البديهة وثقة الإيمان .

ما من حقيقة من هذه الحقائق يعرفها جميع المنتفعين بها معرفة العلماء ، أو يمكن أن يعرفها جميع الناس كما يعرفها بعض الناس .

وهى مع ذلك مسائل محدودة يتاح العلم بها لمن يشاء .

فلماذا يخطر على البال أن حقيقة الحقائق الكبرى تستغنى عن ثقة البديهة الإنسانية ولا يتأتى أن تقوم فى روع إنسان إلا بتجارب المعامل التى يباشرها كل إنسان ؟

نعم إن الحقيقة العلمية يعرفها كل من اختبرها ويتبين صدقها بالامتحان إذا تيسرت موازينه ومعاييره . وهى عند الطلب ميسورة لأكثر الناس .

ولكنك تستطيع أن تجزم كل الجزم أن الأمر كذلك فى العقيدة والإيمان . فإن الذين يختبرون شعور الرسل والقديسين بإيمانهم لابد أن يشعروا بذلك الإيمان كما يشعر به الرسل والقديسون . وقد يعبرون عنه بأسلوب غير أسلوب العلماء فى صوغ النظريات وتركيب المعادلات ، فلا يدل ذلك على عجب . بل يدل على أمر مألوف معهود : هو أن التعبير عن الوجدانيات غير التعبير عن المعقولات . وآية ذلك فى مبتكرات الفنون ، وفيما نراه كل يوم من أساليب الناس فى التعبير عما يحسون .

فبهجة الربيع ينعم بها الطائر والجواد والإنسان ، فيرسلها الطائر تغريدا ويطلقها الجواد صهيلا وينظمها الإنسان قصيدا إن كان من الشعراء ، وينحتها تمثالا إن كان من المثالين ، ويرددها ألحانا إن كان من الموسيقيين ، وينقلها إلى شخوص قصة إن كان من كتاب

القصص والروايات ، ويؤلف منها أسطورة إن كان ممن يتخيلون الأساطير . ولا نشك فى وجود الشعور لاختلاف العبارات . لأن الشعور موجود لاشك فيه .

ويبلغ إنسانا ما يسره فيترجم عن سروره بتوزيع الصدقات وإطعام المساكين ، ويبلغ غيره ذلك النبأ بعينه فيترجم عنه بوليمة يدعو إليها الأحباب والأصدقاء ، ويبلغ آخرين فيعبرون عنه بالقصف واللهو أو بالراحة وإعفاء النفس من الأعمال ، أو بالصلاة والدعاء ، وقد يتهلل الوجه وقد تسيل الدموع من العيون ، ولا شك فيما يترجمون عنه ، وإن كان لكل سرور ترجمان يوافق الإنسان .

فثقة البديهة لازمة فى مقررات العلم فضلا عن مقررات الإيمان بالغيوب . ولزومها يقتضيه العقل ولا يعتمد على وحى البديهة وحده ، أو على مجرد التسليم .

إن الكائن الذى يستحق الإيمان به هو الكائن المطلق ، كما أسلفنا فى ختام الكلام على خلاصة الفلسفة الوضعية ، أى فلسفة أوجست كونت .

والكائن المطلق الكامل هو الكائن الذى لا يدخل فى حدود العقول ولا يخضع لتجارب العلماء .

فما الذى يقضى به العقل فى هذه المناقضة ؟

إنه لا يقضى بأن يكون سبب الإيمان هو مبطل الإيمان . لأنه كلام لا يسيغه عقل ولا علم . ولكنه يقضى بما قضى به الواقع أيضا واتفق عليه المفهوم والمحسوس . وهو ألا نكتفى بالعقل وحده ولا بالعلم وحده فى الإيمان بالكائن الذى يستحق الإيمان . وأن نعلم أن ثقة البديهة متمم لا غنى عنه لوظيفة العقل والعلم فى معرفة الله ، ولا عجب فى ذلك وهى مسألة أكبر من المسائل العقلية والمسائل العلمية .. لأنها مسألة الوجود كله فى جوهره وعرضه وفى ظاهره وخافية ، ومسألة العالم والمعلوم والعقل والمعقول .

وقد اختارت طائفة من العلماء المعاصرين موقفا غير هذا الموقف فى مواجهة الغيب وتفسير العقيدة الإلهية ، وكان أكثرهم من البيولوجيين الذين يقررون أن المادة تشتمل على خواص الحياة وأنه لا حاجة إلى فرض قوة غير القوى المادية لتفسير نشأة الأحياء على الكرة الأرضية .

وكلامهم هذا لا قيمة له من العلم نفسه إلا فى اليوم الذى يروننا فيه مكانا تنشأ

فيه الحياة من الجماد كما نشأت فى زعمهم قبل التطور الأخير ، أو فى اليوم الذى يروننا فيه مادة مخلوقة بأعين العلم تتحول إلى حياة ، أو فى اليوم الذى يحللون فيه خلية تلد إنسانا سويا فيصنعون خلية مثلها فى مقاديرها تلد إنسانا يرث ما ينمو فى الخلية الحية من خلائق الآباء والأجداد منذ الآف السنين .

والكيميون الذين يقولون كما يقول هؤلاء أن الأشعاع كاف لتفسير المادة وتراكيبها العضوية وغير العضوية مطالبون بمثل ما يطالب به أولئك البيولوجيون .

فالشعاع يملأ الفضاء .

فليركبوه كما حللوه أو يرونا مكانا يتحول فيه الشعاع إلى ذرة وتتحول فيه الذرة إلى خلية حية ، ولا يكونون بعد ذلك قد أبطلوا قولا من أقوال المؤمنين بالله . لأن عمل الصانع لا يثبت عمل المصادفة ، بل يرد إلى صانع الهمة وجعله فى حكم الطبيعة التى تتخلق كما أراد .

* * *

ويعزز القول بأن إنكار الحقيقة الإلهية هو مسألة العالم لا مسألة العلم — أن كثيرا من العلماء الممتازين ينكرون هذا الإنكار ويؤمنون «بالعقل» فى هذا الوجود ، ويتعبرون تفسير الكون بالإرادة الإلهية أقرب تفسير إلى العقل وإلى الضمير . وبين هؤلاء أفذاذ من علماء الطبيعة وعلماء الرياضة أو من العلماء الذين جمعوا بين الطبيعة والرياضة واستقرت لهم فى هذه العلوم مكانة أعلى وأثبت من مكانة المنكرين . وإذا جازت المفاضلة بين حقوق العلماء فى المسألة الإلهية فأرجح العلماء حقا فى هذه المباحث هم علماء الطبيعة الفلكيون . لأن الفلكى يعتمد على تجارب الحس الخارجية ، والذى يجمع بينهما يجمع بين دلائل العقل والمشاهدة ويبنى حكمه على نظام السموات ونظام هذه الأشياء التى نلابسها فى حياتنا الأرضية : فهو يتلقى الفكرة الإلهية فى أوسع نطاق .

وقد يرجح حق العالم الرياضى فى هذه المباحث اعتبار آخر تبرزه لنا الكشوف الحديثة فى مختلف العلوم الطبيعية ، ونعنى به أن الكون كله يوشك أن يتراءى لنا فى نسيج من النسب الرياضية التى تسوغ قول الفلكيين الأقدمين «أن الله يهندس» وأن الهندسة تترجم لنا حكمة الله فى مخلوقاته العلوية والسفلية على السواء .

ومن أكبر هؤلاء العلماء سير أثر ادنجتون Eddington الذى يقول أن تفسير الكون بالحركة الآلية أمر لا يسيغه العلم الحديث ، وأن الكون أحرى أن يفسر بالنسب الرياضية

فى عقل عاقل ، ولكن الإنسان هو سر الكون الأكبر ، وهو الذى يدرك هذه النسب ويدرك ما بين عقله وعقل الكون من علاقة وثيقة . وأنه إذا جاز للحركة الآلية أن تخلق فى المستقبل «إنسانا آليا» فليس مما يجوز فى العقول أن تتخيل ذلك الإنسان سائلا عن الحقيقة أو مباليا بأسباب الحق والباطل . ولكن هذا الشوق إلى الحقيقة هو لب لباب الحياة وهذا هو الذى يجعل الإنسان شيئا مغايرا كل المغايرة لما حوله من الظواهر الطبيعية ويجعله قوة روحانية . ومتى ارتفعت الصيحة من قلب الإنسان : فيم كل هذا ؟ لم يكن جوابا صالحا لتلك الصيحة أن ننظر إلى هذه التجارب التى نتلقاها من حسنا ونقول : كل هذا هو ذرات وفوضى ، وهو كرات نارية تحوم وتحوم إلى القضاء المحتوم .. كلا . بل الأحرى أن نفهم أن كل هذا وراءه روح يستوى الحق فى محرابها ، وتكمن فيها قوابل لتنمية الذات بمقدار ما فيها من النزوع إلى تلبية عناصر الخير والجمال ..»

ومن كبار العلماء الفلكيين الطبيعيين الذين ينظرون الى الحقيقة الإلهية هذه النظرة جينز Jeans صاحب المباحث المعدودة فى الإشعاع والذرات الغازية . وهو ينبذ التفسير الآلى كما ينبذه أدنجتون ، ويستدل بالنسب الرياضية على وجود الله . لأننا لم نستخرج هذه النسب من الكون بل استخرجناها من عقولنا ، فلما عرفناها وطبقناها على ما حولنا عرفنا أنها كانت موجودة عاملة قبل أن نهتدى إليها ونترقى إلى مراقبة عملها فى نواميس الكون ونواميس الحياة . فحق لنا أن نفهم أن هذه الحقائق الرياضية هى حقائق عقل إلهى أودعها أفكارنا كما أودعها هذه العوالم من حولنا . قال : «إن العقل لا يعد بعد طفيليا على عالم المادة كما بدا لبعضهم من قبل . بل نحن آخذون أن نراه ونرفع إليه التمجيد لأنه خالق عالم المادة والمهيمن عليه . وليس المقصود بالبداهة عقولنا الإنسانية . ولكنما المقصود هو العقل الذى نحسب من أفكاره تلك الذرات التى تنمى لنا العقول ..»

فالكون أحرى أن يسمى «فكرة عظيمة» لا آلة عظيمة . وأنه لأهول خطرا من الأفكار فى رأس إنسان .

والعلامة البرت آينشتين صاحب النسبية حجة فى الرياضيات وفى الطبيعيات ، وله مشاركة فى فن الموسيقى ومقاصد الفلسفة ، وهو قوى الإيمان بوجود الله ، ويقول : «إن أصحاب العبقريات الدينية من جميع العصور قد عرفوا بهذا النوع من الشعور الدينى الذى لا ينتمى إلى نحلة ولا يتمثل الله فى أمثلة بشرية .. فكيف يتأتى أن ينتقل هذا

الشعور الدينى الكونى من إنسان إلى إنسان إذا لم يبرز فى صورة معينة أو مراسم معلومة ؟ إننى لأرى أن أهم وظيفة من وظائف الفن والعلم هى أن يوقظا هذا الشعور وأن يستبقياه حيا فى الذين تهيأوا له ..»

ومن طبقة هؤلاء العلماء الكبار من يتدين ويقرر فائدة الصلاة ولا يكتفى بإيمان العقل أو الضمير بوجود الله . فالسير أوليفر لودج الرياضى الطبيعى المشهور يؤمن بالله وبالروح وبفائدة الصلاة ويرد على الذين يزعمون التناقض بينها وبين القوانين الأبدية بأنهم يخطئون التصوير إذ «يتصورون أنفسهم كأنهم شىء منعزل عن الكون وخارج منه يعمل فيه من ظاهره ويحاول أن يبدل مظاهره بالابتهال إلى نظام فى القوى المسيرة» .. و«لكننا إذا استطعنا أن نفطن إلى أنفسنا وأننا نحن جزء صميم من النظام بأسره ؟ وأن رغباتنا ومطالبنا هى نفحة من الإرادة المسيطرة الهادية لم يمتنع على حركات عقولنا أن يكون لها أثر فاعل إذا سرنا بها وفاقا لأصدق مافى الكون من القوانين وأعلاها» .

ويضرب السير أوليفر مثلا لذلك بالدولة العادلة التى تكون خلجات الآحاد فيها جزءا من التشريع والإرادة إذا هى سلكت سبيلها الحق إلى التعميم السليم والتوفيق بينها وبين أصول النظام .

ولا تزال كتب العلماء المؤمنين تطالع القراء فى الغرب بأرائهم فى وجود الله وأسبابهم التى تبعث فيهم الإيمان به والثقة بتدبيره . ومن أحدثها كتيب الأستاذ كريسى موريسون Cressy Morrisson الذى كان رئيسا لمجمع العلوم فى نيويورك .. وقد سماه «ليس الإنسان بوحيد» ولخص فيه سبعة أسباب للإيمان بالحقيقة الإلهية يعرفها الطبيعيون والرياضيون وتأبى عليهم أن يردوها إلى المصادفة ، لأنها لا تختل أبدا مع أن التوافق بينها بالمصادفة لا يتجاوز نسبة الواحد إلى ألوف الملايين . ومن أقوى هذه الأسباب السبعة قوله عن الناسلات Genes وفحواه «أنها تبلغ من الدقة أن جميع الناسلات التى يتولد منها سكان الكرة الأرضية جميعا لو وضعت فى حيز واحد لما زادت على قمع الخياطة . ولكنها كانت فى كل خلية حية وفى طواياها أسرار الخصائص التى يتصف بها جميع الآدمين» .. قال : «وإن قمع خياطة لحيز صغير إذ يحتوى فيه جميع خصائص الأفراد الموزعة بين ألفى مليون من البشر . ولكنه واقع لا ترقى إليه الشكوك . فكيف إذن تنطوى فى هذه الناسلات جميع عوامل الوراثة المختلفة من حشود الأسلاف وتستبقى لكل فرد مقوماته النفسية فى مثل هذا الحيز الذى بلغ الغاية من الدقة والصغر» .

ونحن نرى فى هذا المثال ما يستطيعه العالم من تفاصيل الأدلة التى يتناقلها من لا يدرسون العلوم الطبيعية . فإن خلق الذكر والأنثى معجزة كافية لإثبات القصد والتدبير فى خلق الحياة واستدامة أسباب البقاء للأحياء ، وأن الغرائز النوعية التى تؤدى هذه المعجزة لأبرز من أن تخفى على عالم أو غير عالم .. ولكن العالم الطبيعى وحده هو الذى يستطيع أن يضاعف هذه الدلالة أضعافا فوق أضعاف . لأنه يرينا بمثل الدليل المتقدم أعجب أعاجيب هذه الغريزة التى تخفى على سواه ، ويبين لنا أن الحياة قوة من عالم العقل لا من عالم المكان والزمان . لأن الحيز الذى يحتوى الناسلة هو الحيز الذى يحتوى كل ذرة فى حجمها من الذرات المادية . ولكنه يتسع لآفاق من القوى لا أثر لها فى ذرات الأجساد . وقد قيل على سبيل التعجب والإغراب أن «لو» تضع باريس فى علبة صغيرة .. وظن القائل أنه بالغ أقصى المبالغة فى تصوير الاستحالة والإعجاز الذى تستطيعه الفروض أو الأمانى المشتهاة . ولسنا هنا بصدد فرض باطل أو أمنية خيالية ، ولكننا فى صدد حقيقة أعجب من جميع الفروض والأخيلة . لأنها لا تضع باريس وحدها فى علبة صغيرة . بل تضع النوع الإنسانى كله فى أقل من العلبة الصغيرة : فى قمع لا يتسع لأكثر من أنملة . وهو يتسع مع ذلك لكل ما فى النفوس من الأحاسيس والحوافز والأسرار ، ولكل ما فى العقول من الأفكار والفلسفات والمبتكرات ، ولكل ما فى الضمائر من العقائد والأخلاق والأشواق ، ولكل ما فى الأجسام من الوظائف والمحاسن والأشباه ، ولكل ما بين هؤلاء من الأواصر والوشائج والعلاقات .

فإن كان العلم هو الذى يعوق هذه الآية عن الوصول إلى العقول فما هو بواصل إلى شىء وما من شىء هو واصل إليه .

لكن العلم براء من هذا التعطيل الذى يشل العقول ويفقدها شجاعة الاعتقاد . فإذا جاز له أن ينكر فإنما يجوز له ذلك بحجة واحدة : وهى أنه يجهل وليس أنه يعلم . ومن الجهل لا من العلم أن نجعل الجهل مرجعا للوجود من أعلاه إلى أدناه . فيقل «العالم» أنه يجهل لأن الأمر أكبر من أن يعرفه ويحيط بحدوده ولكن الأمر الذى لا يعرفه ولا يحيط بحدوده موجود لا شك فيه .

خاتمة المطاف

مهما يكن من تشعب الرحلة التى قضيناها على صفحات هذا الكتاب ، فهى نقلة يسيرة بالقياس إلى الرحلة الإنسانية الكبرى فى هذا السبيل . ولعل ما بقى منها أضعاف ما سلف ، لأن السعى إلى الحقيقة الأبدية لن يزال سعيا موصولا فى كل جيل .

وقد أوجزنا وكان لابد لنا من أن نوجز ولكننا توخينا فى الإيجاز ألا يتخطى حد الضرورة ، وحد الضرورة هو أن يكون البيان كافيا للإشارة إلى الوجهة العامة ، وأن يكون كافيا تقرير النتائج التى يرتضيها العقل ويتطلبها الضمير ، سواء من جانب العقائد الدينية أو من جانب المباحث الفكرية .

وخاتمة المطاف قد تنتهى بنا إلى النتائج الآتية . وهى :

«أولا» إن التوحيد هو أشرف العقائد الإلٰهية وأجدرها بالإنسان فى أرفع حالاته العقلية والخلقية . ولكن الإنسان لم يصل إلى التوحيد دفعة واحدة . ولم يفهمه على وجهه الأقوم عندما وصل إليه . بل تعثر فى سعيه ، وأخطأ فى وعيه ، ولم يزل مقيدا بأطوار الاجتماع وحدود المعرفة عصرا بعد عصر وحالا بعد حال . فلم يلهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم ، ولم يهتد إلى خطوة جديدة فيها إلا بعد تمهيد أسبابها وتثبيت مقدماتها . فكان الإيمان مساوقا للخلق والعرفان .

وليس فى ذلك كله ما يقدح فى الغاية البعيدة التى يؤمها من وراء هذه الخطوات ، وليس فى جميع هذه الأخطاء ما يقدح فى الحقيقة الكبرى . لأن معرفة الإنسان بالحقيقة الكبرى دفعة واحدة هو المحال الذى لا يجوز ، وترقية إليها خطوة بعد خطوة هو السنة التى اتبعها فى كل مطلب يعنيه .

فلم يكن من الجائز أن يتعرف الصناعات والعلوم جزءا جزءا فى هذه الأماد الطوال ، وأن يتلقى حقيقة الوجود الكبرى كاملة مستوفاة منذ نشأته على هذه الأرض أول نشأة . ولقد مضى عليه عشرات الألوف من السنين وهو يخلط فى طهو غذائه . وحاجته إلى الطعام لاشك فيها ، ومادة الطعام بين يديه ، وعلم الطعام ليس بالعلم المغيب وراء الحجب والأستار . فإذا فاته أن يدرك «الوجود المطلق» قبل أن يتقن غذاءه فليس من

الجائز أن نعجب لذلك ، أو أن نستفتح به أبواب التشكك فى كنه العقيدة أو فى لباب الحقيقة . وإنما العجب ألا يكون الأمر كما كان .

والنتيجة الثانية التى يرتضيها العقل ويتطلبها الضمير فى خاتمة المطاف أن الإله الأحد «ذات» ولا يسوغ فى العقل أن يراه غير ذلك .

فقد مرت بنا أقوال تضاربت فيها الآراء ، وأحكام تنوعت فيها المقاييس ، ولكننا وجدنا بينها إجماعا على شىء واحد مع صعوبة الإجماع فى هذه الأمور . وهو أن «الذاتية» أعلى ما نتصوره من مراتب الكائنات على الإطلاق .

فالأقدمون الذين قالوا بالعقل والهيولى ، والمحدثون الذين قالوا بالنشوء والارتقاء ، والنشوئيون الذين قالوا ببقاء الأنسب أو قالوا بالانبثاق ، وغير هؤلاء مجمعون على قول واحد . وهو أن الترقى إنما هو الانتقال من وجود بغير ذات إلى وجود له ذات : إلى وجود يعلم ذاته ويشعر بوجوده .

فالجماد المبهم الذى لا تعيين فيه أقل من الجماد الذى تعين بعضه من بعض وتميزت له أشكال وصفات ، وهذا الجماد أقل من النبات . وكلما ارتقى النبات ظهر فيه التعيين بين شجرة وشجرة ، وبين ثمرة وثمرة ، واتجه إلى التخصيص بعد التعميم . وهكذا آحاد الحيوان . وهكذا آحاد الإنسان .. حتى إذا بلغ غاية مرتقاه أصبح «ذاتا» لا تلتبس بذات أخرى من نوعه ، وكان هذا هو المقياس الصادق لترتيب درجات الجمال فى جميع الكائنات .

فالكائن الأكمل لن يكون مجردا من الذات ، ولن يتخيله العقل عقلا مجردا من الذاتية كما وهم بعض أصحاب الديانات ، وناقضوا أنفسهم فيما وهموه . فالعقل بعقل وجوده لا محاله . ومتى عقل وجوده فهو «ذات» .

أما العقل الذى لا يعقل وجوده فتسميه بالعقل ضرب من العى والإحالة . وتسميه بغير هذا الاسم تلفيق يحار فيه التعبير .. فإذا كان قوة مادية فلا معنى لفرضها بمعزل عن قوى الكون ، وإذا كان قوة عقلية فلن تكون القوة العاقلة فى غير ذات .

* * *

وتأتى بعد ذلك النتيجة ، وهى إدراك هذه الذات .

فكل شرط يذهب إليه الذاهبون لتقييد «الذات» الإلهية بصفة من الصفات المعهودة لدينا فهو شر قائم على غير أساس .

فلا أساس للقول بأن «الله» لا تكون له صفات متعددة لأنه جوهر بسيط .

ولا أساس للقول بأن الله لا يريد لأن الإرادة اختيار بين أحوال ، والله منزه عن أحوال .

ولا أساس للقول بأن الله لا يعلم الجزئيات لأنه يعلم أشرف المعقولات ، وهو ذات الله .

فنحن قد جهلنا البساطة فى المادة وأحكامها ونحن نلمس الأجسام ونعيش فى الأجسام .

جهلنا البساطة المادية فقال الأقدمون أن المادة كلها من النار والتراب والهواء والماء ثم عللنا التركيب بتعدد العناصر واختلاف توليف الذرات . ثم علمنا أن الذرات كلها تنتهى إلى أشعاع وهو أبسط ما تراه العين ويلم به الخيال . وقد كانوا قديما يقولون أن الأجرام العلوية خالدة أبدية لا يعرض لها الفساد والتغير لأنها نور بسيط .. فكل الأجسام إذن نور بسيط لا نعلم منه إلا أنه حركة فى فضاء ! .. ونحن قد جهلنا أحكام البساطة وصفاتها فى المادة المحسوسة قرونا بعد قرون ، ولا نزال نعلم أننا واهمون فيما نتصف به من الحركة والسكون . فمن أين لنا أن ندرك أحكام البساطة الإلهية قياسا على وصف لا تحيط به العقول ؟

من أين لنا أن إرداة الله من قبيل إرادتنا ؟ وأن علم الله من قبيل علمنا ؟ وكيف الوجود إن لم يكن وجودا بفعل ويخالف العدم ؟ وكيف يخالف العدم إذا كان سلبا لا أثر له فى سبيل الثبوت ؟

هنا نعلم أن الدين لم يكن أصدق عقيدة وكفى . بل كان كذلك أصدق فلسفة حين علمنا أن الله جل وعلا «ليس كمثله شيء» .

فكل ما نعلمه أنه جل وعلا «كمال مطلق» وأن العقل المحدود لا يحيط بالكمال المطلق الذي ليست له حدود . وليس لهذا العقل أن يقول للكمال المطلق كيف يكون وكيف يفعل وكيف يريد .

* * *

ويفضى بنا الكلام فى طاقة العقل إلى نتيجة رابعة ، وهى الصلة بين العقل والإيمان .

فكيف نؤمن إذا كان العقل الإنسانى قاصرا عن إدراك الذات الإلهية ؟ وكيف تأتى الصلة بين الكمال المطلق وبين الإنسان ؟

وقد نمهد للجواب على هذا السؤال بسؤال آخر يرد البحث إلى نصابه . فنسأل :

أيراد بالعقل إذن أن يكف عن الإيمان حتى يكون عقلا كاملا مطلق الكمال ؟

أم يراد بالعقل أن يؤمن بإله دون مرتبة الكمال ؟

لا هذا ولا ذاك مما يراد أو يقع فى حسبان . فالكائن الذى يستحق الإيمان به هو الكائن الذى يتصف بالكمال المطلق فى جميع الصفات . وغير معقول أن يكون سبب الإيمان هو السبب المبطل للإيمان ، وغير معقول أن يستحيل الإيمان مع وجود الإله الذى يتصف بأكمل الصفات . فالمخرج الوحيد من هذا التناقض أن الصلة بين الخالق وخلقه لا تتوقف على العقل وحده .. وأى عجب فى ذاك ؟ إن الإنسان كله لفى الوجود ، وليس العقل وحده هو قوام وجود الإنسان . فلماذا تنقطع الصلة بين الخلق والخالق إذا جسرت العقول دون ذلك المقام ؟

أفمعنى هذا أن العقل الإنسانى لا عمل له فى مسألة الإيمان ؟

كلا .. بل له عمل كبير ، ولكنه ليس بالعمل الوحيد .

وفرق بين أن يعرف العقل حدوده وبين أن يبطل عمله فإن العقل ليستطيع التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ويستطيع التفرقة بين أدلة الإيمان وأدلة التعطيل ويستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن وضمير عطل من الإيمان ويستطيع أن يبلغ غاية حدوده ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود . ويستطيع ان يسأل نفسه : أممكن أن يمتنع على الإيمان بالله لا لشىء إلا أنه متصف بأكمل الصفات التى يتعلق بها إيمان المؤمنين ؟ فإن لم يكن ذلك ممكنا فليعترف «بالوعى الدينى» لأنه ضرورة لا محيص عنها ، ولأنه واقع ملازم للإنسان فى محاولاته الأولى ، ولن يزال ملازما له فى مقبل عصوره أبد الأبيد .

وهنا يعرض السؤال عن مشكلة الخير والشر التى برزت بعد الأديان الكتابية إلى الصف الأول بين مشكلات علم الكلام وعلم اللاهوت ، وكانت قبل الأديان الكتابية سببا للقول بالتثنية وتعدد الوساطات بين الله وعالم المادة أو عالم الهيولى .

ففى سياق الكلام على كمال الذات الإلهية يسألون : كيف يتفق هذا الكمال وما نحسه فى هذا العالم من النقص والشر والعذاب ؟

والسؤال متواتر ولكنه عجيب . لأن الكمال المطلق صفة الخالق وليس بصفة

المخلوقات . وكل مخلوق محدود ، وكل محدود فلابد فيه من نقص يحس على صورة من الصور : صورة قبح أو صورة شر أو صورة عذاب .

ولو جاز أن يخلق الله إلها آخر لوجب أن يكون هذا الإله محدودا وأن يكون حده نقصا على صورة من تلك الصور أو على صورة غيرها لا نعرفها .

ونحن لا نعالج أن نحل المشكلة كما يحلها القائلون بأن الألم والشر والرذيلة أوهام زائلة ليست لها حقيقة باقية .

فإن كانت أوهاما فهذا لا يحل المشكلة ولا يصرفها . إذ لاشك أن وهم السرور أطيب من وهم الألم ، وأن وهم الخير أفضل من وهم الشر ، وأن وهم الفضيلة أكرم من وهم الرذيلة .

ولكننا نرى أن المشكلة كلها مشكلة اقتراح بعد التسليم بوجوب النقص فى المخلوقات . وأن المراد بالاقتراح أن يكون النقص مرضيا للناقصين ، أو أن يكون خلوا من الألم والعذاب .

إلا إن اقتراح الإنسان على الكون كاقتراح كل جزء صغير على مجموعه الكبير . ولا فرق بينه وبين اقتراح الحجر الذى يريد أن يدخل الجدار فى الوسط أو فى الزاوية ، وكاملا أو مكسورا من بعض الأطراف دون الأطراف الأخرى وعاليا على المشارف أو مدفونا فى جوف الأساس .

ومن لنا أن النقص الذى لا يرضينا هو أقرب إلى الكمال من النقص الذى نرضاه ؟ أليس حافز الألم هو وسيلة الشوق إلى الكمال والتفرقة بينه وبين النقص فى شعور الضمير ؟

بل الواقع أننا نرى هذه الآلام وسيلة الارتقاء بتنازع الأحياء ، وأنها وسيلة التهذيب والازدياد فى نمو فضائل الإنسان . ولو أننا سألنا رجلا ناضجا أن يسقط من حياته آثار آلامه أو آثار مسراته لتردد كثيرا بين الآلام والمسرات ، ولعله فى النهاية يسقط آثار المسرات ولا يسقط آثار الآلام .

ونحن نحكم على غايات الأبد بتجارب العمر القصير . فلا فرق فى ذلك بيننا وبين من يحكم على الرواية المعروضة أمامه بكلمة فى خطاب أو كلمة فى جواب ، ثم يحكم على التأليف والمؤلف كأنه شهد جميع الفصول وقابل بينها وبين شتى الفصول والروايات .

والأمر كما أسلفنا فى هذا الكتاب فرض من ثلاثة فروض : فإما إله قادر على كل شيء ولا يخلق شيئا . وإما إله يخلق إلها مثله فى جميع صفات الكمال . وإما اله يخلق كونا محدودا يلم به النقص الذى يلم بكل محدود .

وهذا هو الفرض الوحيد المعقول . وإذا اقترح مقترح أن يكون النقص على صورة لا نحسها فليس اقتراحه هذا بمقبول عند جميع العقول الآدمية فضلا عن العقل الإلهى المحيط بما كان وما يكون . لأن الإحساس بالنقص أقرب إلى الكمال عند الكثيرين من نقص لا نحسه ولا يفرق فى شعورنا بين الحسن الشهى وما هو أحسن منه وأشهى .

والإنسان بعد قرين الزمن وليس بقرين الآزال والآباد . ولابد لقرين الزمن من عوارض ومن غير ، ولابد فى هذه العوارض والغير من فوارق بين الأحوال وفوارق بين الآحاد وفوارق بين الجماعات وإلا كانت أبدية إلهية لا يطرأ عليها اختلاف .

وهذه الفوارق هى ما نشكوه ونقترح غيره ، فغاية ما يقال فى هذا الاقتراح أنه يقبل المراجعة والمناقضة وليس بالحكم الأخير فى أسرار هذه الأكوان .

ونحسب أننا نظلم نصيب الحس إذا قلنا أن مسألة الإيمان مسألة عقل ومسألة «وعى» ليس للحس فيها من نصيب .

ونحن نستطيع أن نرى بأعيننا أن الإيمان ظاهرة طبيعية فى هذه الحياة . لأن الإنسان غير المؤمن إنسان «غير طبيعى» فيما نحسه من حيرته واضطرابه ويأسه وانعزاله عن الكون الذى يعيش فيه ، فهو الشذوذ وليس هو القاعدة فى الحياة الإنسانية وفى الظواهر الطبيعية . ومن أعجب العجب أن يقال أن الإنسان خلق فى هذا الكون ليستقر على إيمان من الوهم المحض أو يسلب القرار .

وليست حجة للمنكر أن يقول إن الإنكار ممكن فى العقول . بل حجة للمؤمن أن يقول أن حال المنكر ليست بأحسن الأحوال ، وأنه إذا أنكر عن اضطرار تبين لنا على الفور أنه فى حال «غير الحال الطبيعى» الذى يستقيم عليه وجود الأحياء .

وخاتمة المطاف أن الحس والعقل والوعى والبديهة جميعا تستقيم على سواء الخلق حين تستقيم على الإيمان بالذات الإلهية . وأن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليقة بعقله المؤمن ويدين به الفكر ويتطلبه الطبع السليم .

عباس محمود العقاد

الفهرس


نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٣٨

من مؤلفات عملاق الأدب العربى الكاتب الكبير عباس محمود العقاد

١ ـ الله
٢ ـ إبراهيم أبو الأنبياء
٣ ـ مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية
٤ ـ عبقرية محمد ﷺ
٥ ـ عبقرية عمر
٦ ـ عبقرية الامام على بن أبى طالب
٧ ـ عبقرية خالد
٨ ـ حياة المسيح
٩ ـ ذو النورين عثمان بن عفان
١٠ ـ عمرو بن العاص
١١ ـ معاوية بن أبى سفيان
١٢ ـ داعى السماء بلال بن رباح
١٣ ـ أبو الشهداء الحسين بن على
١٤ ـ فاطمة الزهراء والفاطميون
١٥ ـ هذه الشجرة
١٦ ـ إبليس
١٧ ـ جحا الضاحك المضحك
١٨ ـ أبو نواس
١٩ ـ الإنسان فى القرآن
٢٠ ـ المرأة فى القرآن
٢١ ـ عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده
٢٢ ـ سعد زغلول زعيم الثورة
٢٣ ـ روح عظيم المهاتما غاندى
٢٤ ـ عبد الرحمن الكواكبى
٢٥ ـ رجعة أبى العلاء
٢٦ ـ رجال عرفتهم
٢٧ ـ سارة
٢٨ ـ الإسلام دعوة عالمية
٢٩ ـ الإسلام فى القرن العشرين
٣٠ ـ مايقال عن الإسلام
٣١ ـ حقائق الإسلام وأباطيل خصومه
٣٢ [illegible]تكير فريضة إسلامية
[illegible]ة القرآنية
[illegible]طية فى الإسلام

٣٥ ـ أثر العرب فى الحضارة الأوروبية
٣٦ ـ الثقافة العربية
٣٧ ـ اللغة الشاعرة
٣٨ ـ شعراء مصر وبيئاتهم
٣٩ ـ أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب
٤٠ ـ حياة قلم
٤١ ـ خلاصة اليومية والشذوذ
٤٢ ـ مذهب ذى العاهات
٤٣ ـ لا شيوعية ولا استعمار
٤٤ ـ الشيوعية والإنسانية
٤٥ ـ الصهيونية العالمية
٤٦ ـ أسوان
٤٧ ـ أنــا
٤٨ ـ عبقرية الصديق
٤٩ ـ الصديقة بنت الصديق
٥٠ ـ الإسلام والحضارة الإنسانية
٥١ ـ مجمع الأحياء
٥٢ ـ الحكم المطلق
٥٣ ـ يوميات (الجزء الأول)
٥٤ ـ يوميات (الجزء الثانى)
٥٥ ـ عالم السدود والقيود
٥٦ ـ مع عاهل الجزيرة العربية
٥٧ ـ مواقف وقضايا فى الأدب والسياسة
٥٨ ـ دراسات فى المذاهب الأدبية والسياسية
٥٩ ـ آراء فى الأدب والفنون
٦٠ ـ بحوث فى اللغة والأدب
٦١ ـ خواطر فى الفن والقصة
٦٢ ـ دين وفن وفلسفة
٦٣ ـ فنون وشجون
٦٤ ـ قيم ومعايير
٦٥ ـ ديوان فى الأدب والنقد
٦٦ ـ عيد القلم
٦٧ ـ ردود وحدود
٦٨ ـ ديوان يقظة الصباح
٦٩ ـ ديوان وهج الظهيرة
٧٠ ـ ديوان أشباح الأصيل
٧١ ـ ديوان وحى الأربعين
٧٢ ـ ديوان هدية الكروان
٧٣ ـ ديوان عابر سبيل
٧٤ ـ ديوان أعاصير مغرب
٧٥ ـ ديوان بعد الأعاصير
٧٦ ـ ديوان عرائس وشياطين
٧٧ ـ ديوان أشجان الليل
٧٨ ـ ديوان من دواوين